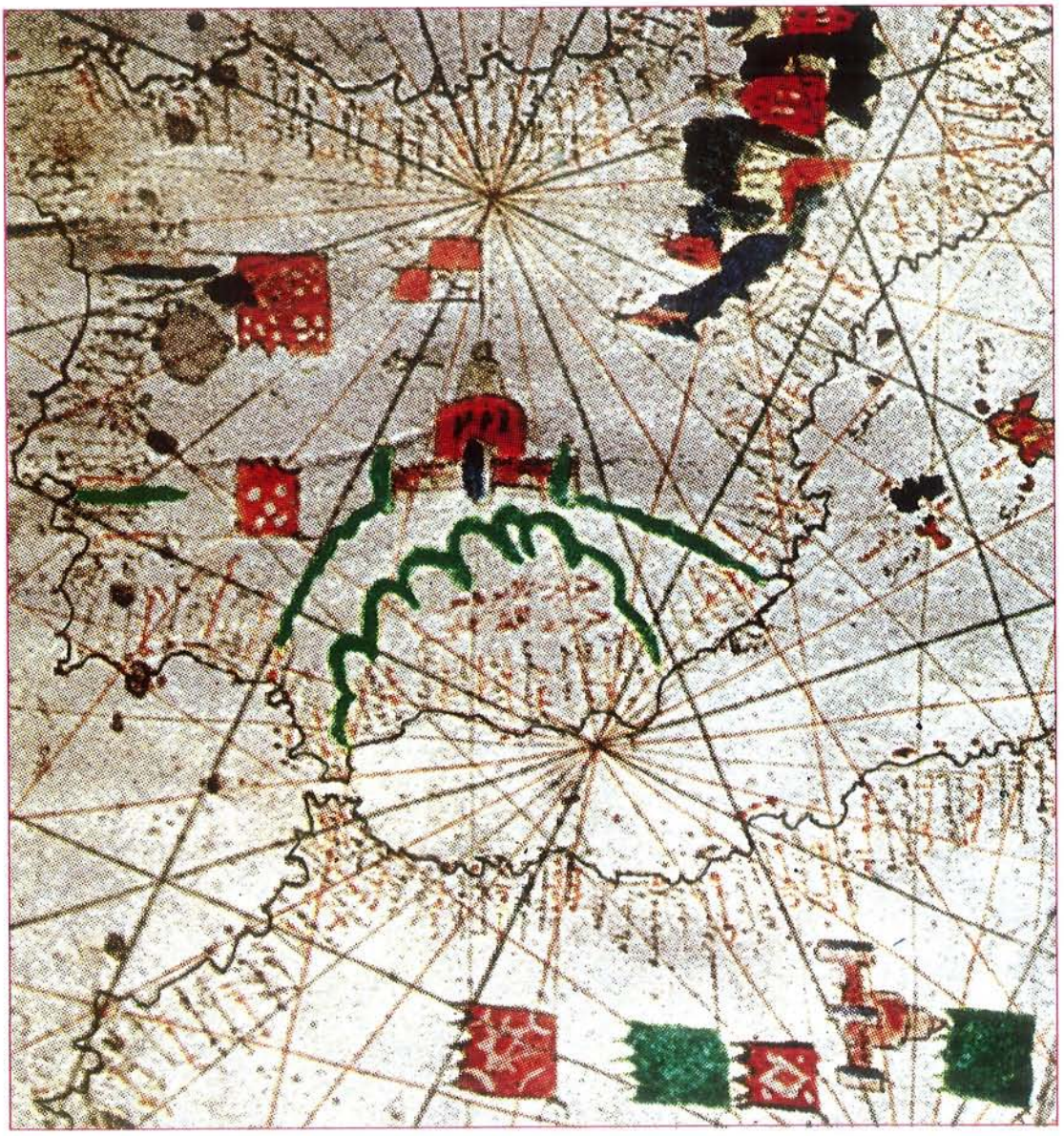
SHARQ AL-ANDALUS

Estudios Arabes



Núm. 6 • 1989 • Anales de la Universidad de Alicante (España)

SHARQ AL-ANDALUS

Estudios Árabes

N.º 6

ALICANTE, 1989

Autres livres à télécharger sur le site
https://abbassa.wordpress.com

Anales de la Universidad de Alicante
ESTUDIOS ÁRABES

Director:
MÍKEL DE EPALZA

Secretario:
MARÍA JESÚS RUBIERA MATA

Comité de Redacción:
FRANCISCO FRANCO SÁNCHEZ
MARGARITA LA CHICA GARRIDO
ENRIC A. LLOBREGAT CONESA
MANUELA MARÍN NIÑO
MARCELINO VILLEGAS GONZÁLEZ

Secretaria:
ENEIDA GARCÍA GARIJO

PORTADA: Fragmento peninsular del portulano árabe de Ibrahim de Murcia. Trípoli, 1463.

Depósito legal A.20-1985

Gráficas DIAZ, S.L. Calle Marte, 6. Alicante

EDITORES:
DEPARTAMENT DE FILOLOGIES ÀRAB, CATALANA I FRANCESA
UNIVERSITAT D'ALACANT, SERVEI DE PUBLICACIONS
CONSELLERIA DE CULTURA, EDUCACIÓ I CIÈNCIA
GENERALITAT VALENCIANA

DIFUSIÓN:
SECRETARIAT DE PUBLICACIONS, UNIVERSITAT D'ALACANT
Apartat n.º 99, 03080 ALICANTE (España)

COLABORADORES EN ESTE NÚMERO

P. BALAÑA I ABADÍA, Professor d'Historia, Cardedeu (Barcelona).

I. BEJARANO ESCANDILLA, Profesora de Estudios Árabes e Islámicos, Universidad Central, Barcelona.

L. F. BERNABÉ, Departamento de Estudios Árabes e Islámicos, Universidad de Alicante.

R. BLASCO, Catedrático de Paleografía, Universidad de Cantabria.

R. I. BURNS, Catedrático de Historia Medieval, University of California, Los Angeles.

E. CERULLI (+), Director de la Accademia Nazionale dei Lincei.

A. EL GAFSI, Centro de Estudios Hispano-Andalusíes, Túnez.

M. DE EPALZA, Profesor de Estudios Árabes e Islámicos, Universidad de Alicante.

M. I. FIERRO BELLO, Instituto de Filología (Estudios Árabes), C.S.I.C., Madrid.

C. GOZÁLBES GRAVIOTO, Profesor, Málaga.

M. M. MARTÍNEZ ALMIRA, Departamento de Historia del Derecho, Universidad de Alicante.

M. J. PATERNINA BONO, Directora del Archivo Biblioteca Municipal, Alicante.

R. PINILLA, Profesor de Estudios Árabes e Islámicos, Universidad de Córdoba.

J. PUIG, Profesor de Estudios Árabes e Islámicos, Universidad Complutense, Madrid.

M. J. RUBIERA MATA, Catedrático de Estudios Árabes e Islámicos, Universidad de Alicante.

A. TLILI, Profesor de Historia, Universidad de Túnez.

M. VILLEGAS, Profesor de Estudios Árabes e Islámicos, Universidad de Alicante.

E. WEBER, Profesor de Estudios Árabes, Universidad de Toulouse-Le Mirail.

ÍNDICE GENERAL

Página

Sección General

Josep PUIG:
Filòlegs àrabs i occidentals davant el problema del genitiu 11

Abderrahman TLILI:
La Sicilia descritta dalla penna di un autore del X secolo: Ibn Ḥawqal . 23

María Isabel FIERRO BELLO:
Sobre la adopción del título califal por 'Abd al-Raḥman III 33

Sección Literatura Árabe

Edgard WEBER:
La Ville de Cuivre, une ville d'al-Andalus 43

Rafael PINILLA:
Una obra andalusí de adab: la *Bahŷat al-maŷalis* de Ibn 'Abd al-Barr (s. XI JC) 83

Marcelino VILLEGAS:
Personajes españoles en la narrativa argelina 103

Sección Mudéjares y Moriscos

Robert I. BURNS:
Regalo para una madre: una muchacha esclava musulmana del nieto de Abu Zayd, el señor de Borriol (1301) 115

María Jesús PATERNINA BONO:
Relación de los moros y cristianos sujetos al impuesto del morabatí en «lo loch de Ondara» en 1404 119

Rosa BLASCO:
Los moriscos que permanecieron en el obispado de Orihuela después de 1609 129

Página

Sección Toponimia Árabe

Antonio GARCÍA MENÁRGUEZ:
Sobre la localización del topónimo Almodóvar, en la desembocadura del Segura 149

María Jesús RUBIERA MATA:
Els topònims arabigo-catalans del Baix Segura 159

Sección Arqueología, Arte y Urbanismo Árabes

Carlos GOZÁLBEZ CRAVIOTO:
La coracha del castillo de Santopitar (Málaga). Notas sobre la función y definición de la coracha en las fortificaciones hispanomusulmanas .. 161

Abdel-Hakim EL GAFSI:
Note sur les cimetières en Tunisie 173

Sección Varia

Míkel de EPALZA:
Notas sobre la etimología árabe-islámica de «riesgo» 185

Abdel-Hakim EL GAFSI:
Una princesa hafsí de origen español en Túnez, en tiempos de Ibn al-Abbar 193

Marcelino VILLEGAS:
Zakariyya' Tamir once años después 195

Sección de textos traducidos y reeditados

Enrico CERULLI:
Conclusioni istoriche. Nuovi ricerche sul *Libro della Scala* e la conoscenza dell'Islam in Occidente 197

Ingrid BEJARANO ESCANILLA:
Al-Mirbad, un Festival de Poesía en Iraq 207

Sección Bibliografía

Pere BALAÑA I ABADIA:
Reivindicació del passat islàmic de Tortosa (713-1148) 241

María Magdalena MARTÍNEZ ALMIRA:
Bibliografía italiana de temática árabe (II) 247

Página

Reseñas: Montaner Frutos (L.F. BERNABÉ) 251
Cervera Fras (L.F. BERNABÉ) 252
Olmo Lete (M. de EPALZA) 253
Yûma a Sayja & Muhammad al-Hadi at Trabalsi (M.J. RUBIERA) 254
Ḥasan al-Bandari (M. VILLEGAS) 255

FILÒLEGS ÀRABS I OCCIDENTALS DAVANT DEL PROBLEMA DEL GENITIU

Per
JOSEP PUIG

Sota la influència de les llenguës europees i de llurs gramàtiques, hi ha una tendència a aplicar a l'àrab categories i motlles exclusius de les mateixes. Això es dóna evidentment en la qüestió dels cassos, doncs arribem a parlar de nominatiu, genitiu o acusatiu.

En aquestes pàgines no em proposo més que d'observar el tractament que en fan alguns filòlegs árabs tradicionals i altres occidentals però conscient de les possibles diferències, a la recerca d'una millor comprensió del fet.

* * *

Els filòlegs àrabs es refereixen al que anomenem «genitiu» amb els termes *mahfūḍ*, «rebaixat» o *maǧrūr* «llimat», segons pertanyin a les escoles gramaticals de Kufa o de Bassora, respectivament. Ambdós són uns participis passius que descriuen un fenòmen fonètic afectant a la darrera consonant d'una paraula: Es fa «baixar» o es «llima» aquesta consonant al pronunciar-la amb una vocal, la «i».

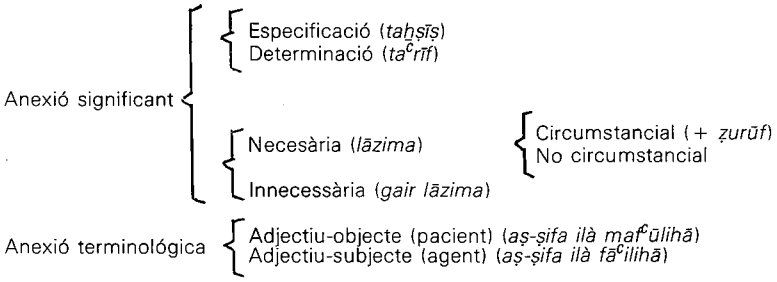
Sembla doncs que el que ens volen dir és que aquesta «i» o bé serveix per a atenuar l'explosió consonàntica que suposa una síl·laba tancada o per a possibilitar una cadena fònica, doncs la «i» té sovint una funció auxiliar (cf. Bravmann, *Studies*) però això no té res a veure amb les funcions sintàctiques pròpies del que entenem per «cas».

En aquest contexte, ja S. de Sacy (*Grammaire*, I, 397) va cercar una altra interpretació del terme *maǧrūr*, en base al sentit originari de *ǧarra* com

«arrosegar», «tibar» i que seria la del genitui com cas de l'«atragut» per un altre nom. No obstant, Fleischer (*Kl. Schriften,* 306) observa i amb molt de raò que com «atracció» s'aplica a la figura de l'anexió, *iḍāfa,* en resulta una contradicció amb el punt de vista tradicional sobre la *iḍāfa.* És difícil de creure que el primer terme, el *muḍāf,* «afegit» pugui ésser «el que atrau», mentres que el segón, el *muḍāf ilaihi,* «allò al que s'afegeix» vagi a ésser «l'atragut». El primer terme no té un sentit actiu sinó el segon, que precisament es posa en genitiu.

Sense donar-nos compte, hem passat d'una qüestió fonètica aïllada a la de la *iḍāfa* amb la que sembla relacionada molt de prop, tal com s'ha vist des del moment dels primers gramàtics. Prenguem Sībawaihi (+ 793) i az-Zamaḫšarī (+ 1143) com representatius de la línia clàssica, en la qual es situen separats per prou de temps. Malgrat això, llegim la mateixa sentència: «El genitiu (*ǧarr*) existeix en cada nom al que se li afegeix un altre (*muḍāf ilaihi*) (Sībawaihi, *Kitāb,* # 100, I, 177). «Un nom no es posa en genitiu més que per l'anexió» (Zamaḫšarī, *Mufaṣṣal,* 36).

El genitiu es presenta vinculat inevitablement amb una construcció; dientho amb paraules del segon gramàtic: «l'anexió l'exigeix, tal com l'ésser subjecte o objecte exigeixen el nominatiu i l'acusatiu» (*ibidem*). Cal doncs conèixer aquesta figura i una manera de fer-ho és per inducció, aprofitant la classificació que ens ofereix az-Zamaḫšarī. A travers de la mateixa, podem fer-nos una idea del que és l'anexió i del paper del genitiu. Podem dibuixar aquest quadre sinòptic:



Aquesta classificació del Zamaḫšarī es més completa que la del Sībawaihi, doncs aquest en l'esmentat # 100, es limitava a dir que el *ǧarr* es dóna quan se li afegeix —pel davant— 1) quelcom que no és ni nom ni adverbi (ẓarf), 2) un adverbi o mot de circumstància, ó 3) un nom. Uns exemples ho aclaren: de 1), les partícules *bi-, li-, ka-, la-, ta-*; de 2), *ḥalfa, amāma, quddāma, warā'a,* etc.; i de 3) a més del que nosaltres anomenem substantius, noms com *miṯl, gair, kull o baᶜḍ.*

Quan az-Zamaḫšarī fa la primera divisió, entre una anexió semántica i una rormal, està senyalant la complexitat del fenòmen que es dóna a diferents nivells de la llengua. En principi, podem fixar-nos en un nivell purament formal.

Agafem, per exemple, una anexió pel significat —i és clar, també per la forma— com constitueixen les frases: *dāru ᶜAmrin*, «la casa de ᶜAmr», o també *gulā mu rağulin*, «un vailet d'un home». Si observem com es comporten aquestes paraules dintre del conjunt de la llengua, fàcilment establim unes regles: el primer terme té llibertat en quant al cas, però no admet ni el *tanwīn* ni l'article. El segon terme té la llibertat en quant a determinació, però no en quant al cas (genitiu o cas oblic). Entre l'un i l'altre hi ha una concordància en el nombre i crida l'atenció el fet de que només l'article pot intercalar-se entre primer i segon terme. Si el primer rep un qualificatiu o demostratiu, aquests van darrera del grup, doncs afecten tot el grup: *kitābu Llāhi l-ᶜazīzu*, «el llibre gloriós de Déu». Com que la intercalació no és possible, cal recórrer al pronom: *saifu Zaidin wa-rumhuhu*, literalment: «l'espasa de Zaid i la llança d'ell». Az-Zamaḫšarī, no obstant reconeix el en *Mufaṣṣal* (p. 42, 1. 12 i ss.) que la poesia admet la intercalació i ens dóna exemples, entre ells aquest de Farazdaq: *baina ḏirāᶜay wa-ğabhati l-asadi*, «entre els dos braços i el front del lleó», i aquest de Durna: *humā ahwā fī l-ḥarbi man lā ahā lahu*, «ells dos són els germans en la guerra del qui no té germà».

La interpretació més fàcil en aquests cassos és la de considerar-ho una llicència poètica, però fins a quin punt aquesta seria possible si el genitiu com a cas hagués perdut tota la seva funcionalitat? Sembla més lògic creure que hi havia un estat de recció nominal marcada per la vocal desinencial, de manera que l'ordre de les paraules en la frase no era imprescindible per a comprendre la situació de dependència.

Aquestes normes però no es compleixen del tot, com sabem, quan l'anexió no és «autèntica» *gair al-ḥaqīqīya* sinó tan sols formal. Dels exemples que ens donen els esmentats gramàtics, podem subratllar-ne tres: *rākibu farasin* «que munta un cavall», una construcció, en la qual davant del genitiu es posa un adjectiu verbal o participi i en la qual el genitiu equival a l'objecte verbal; *Hindun ğā'ilatu l-wišāḥi*. «Hind, el cinturó de la qual està solt», on també un adjectiu verbal precedeix el *muḍāf*, però on el genitiu no és objecte sinó subjecte de l'acció verbal; i finalment l'exemple tan utilitzat de *ḥasanu l-wağhi* «bell de cara», en la qual el «regent» és un qualificatiu sense connotació verbal i el genitiu és subjecte d'una oración nominal.

La construcció en sí ofereix un ordre «irregular», doncs un adjectiu, verbal o no, ḫabar o tābiᶜ va darrera del substantiu corresponent i aquí és al revés.

En quant al comportament lingüístic, la nota principal és l'admissió de l'article. El fet d'afegir un adjectiu al muḍāf ilaihi fa que tota la construcció funcioni com a tal, en el sentit de no crear determinació i això ens ho recorda el mateix Sībawaihi:

> «Tens que saber que en àrab el primer terme de l'anexió (muḍāf) no admet l'article més que quan s'afegeix a la determinació de cosa coneguda, dins d'aquest capítol, com dient: aquest bell de cara» (Kitā b, I, # 41, p. 83).

car l'adjectiu «malgrat de tenir un genitiu darrera, no es determina» (Ibidem). Doncs bé, aquesta construcció divergent va cridar molt l'atenció dels filòlegs àrabs, en especial quan el muḍāf no era un adjectiu (ṣifa) qualificatiu o bé verbal, sobre tot passiu (maf ᶜūl), sinó actiu i transitiu (fāᶜil).

L'expressió rākibu farasin «que munta un cavall» i que seria representativa d'aquest grup com hem vist, poc ens diu de les complicacions que poden sortir, i en les quals té que veure la determinació o indeterminació del conjunt i que inclouen també la possibilitat de l'acusatiu en el lloc del genitiu. D'elles ens en parla Sībawaihi en els capítols # 37 del Kitāb (p. 70-74, equiparació del participi amb l'imperfectiu), # 39 (pp. 77-79, participis amb l'article), # 41 (pp. 81-88, i az-Zamaḫšarī, pp. 37 (1.17)-38 (1.5) aquest amb la brevetat que el caracteritza en el Mufaṣṣal.

Tan Noeldeke (Zur Grammatik, pp. 29-31) com Fleischer s'ajusten al que aquells presenten i em sigui permès de recollir l'exposició del darrer (Kl. Schriften, 605-608), d'aquesta manera:

1. L'exemple posat abans, rākibu farasin, on el genitiu està indeterminat, suposa que la iḍāfa no produeix determinació.

2. El complement pot estar determinat: ğāmiᶜu n-nāsi «que reuneix la gent», i en tal cas el conjunt pot ésser-ho o no.

2.1. Ho serà si

2.1.1. el participi ha perdut tota noció temporal: bāᶜiṯu ḍ-ḍaḥki «que provoca el riure», i si

2.1.2. es pot identificar amb un nom d'acció i té sentit de passat: kā tibu l-kitābi «el que va escriure el llibre».

Pel contrari, la indeterminació s'imposa quan

2.2. l'acció expressada en el participi és transitòria tan si està referida al passat, present o futur. I Fleischer fa arribar una cita coràmica:

Rabbanā. Innaka ğāmiᶜu n-nāsi li-yaumin la raiba fī-hi. (Sura 3.7) «Senyor meu! Tú seràs el que reunirà la gent un dia, del qual no n'hi ha dubte». Sībawaihi ens dóna molts exemples en p. 71 (1.7)-73 (1.5).

El comportament d'aquesta iḍāfa amb l'article, a situar-lo davant del muḍāf té la seva lògica, però veiem primer els fets: l'article no pot determinar ni les construccions de # 1. ni les de 2.1. En quant a les de 2.2., les donades no són unànims:

2.2.1. Hi ha acord general en admetre que si el genitiu té article, també el pot dur el primer terme: aḍ-ḍāribu r-rağuli, i en el dual i plural masculí extern tenim una solució de compromís: la nunació desapareix: aḍ-ḍāribā r-rağuli, aḍ-ḍāribū r-rağuli.

2.2.2. Si el muḍāf ilaihi està determinat d'una forma diferent que per l'article, per exemple, per ésser un nom propi «Zaid» i el muḍāf està en singular, els gramàtics de Bassora no ho admeten, però sí els de Kufa, com al-Farrā' (+ 822) que diu aḍ-ḍāribu Zaidin. Ara bé, tots ho admeten si el muḍāf és un dual o plural masculí sa.

Quines són les raons d'aquest comportament? Sembla fàcil de comprendre que en el primer dels cassos la presència de l'article destruïria la indeterminació que deu prevaler quan el segon terme va sense ell. Sota un aspecte formal, es dóna una regla que exclou simplement la possibilitat de que l'article només pugui anar davant del primer terme.

En el segon cas (2.1.) manca la natura adjectival, característica de l'anexió descriptiva i que en sí és indiferent a la determinació, i per tant el comportament negatiu respecte de l'article correspon al de la iḍāfa primària.

Finalment en 2.2., l'aspecte imperfectiu s'associa amb l'adjectival i si el segon terme porta l'article el conjunt és susceptible de portar-lo també.

El problema es planteja quan el muḍāf ilaihi està determinat pel sentit, però no fornalment. En sí no hi ha motiu per a que el grup no admeti l'article, tal com fan els de Kufa, però la llengua té la seva dinámica formal, i sembla imposarse la línia que l'exclou, precisament per a no «xocar» amb la norma de que l'article si va davant del grup, també té que anar-hi davant del segon terme.

En definitiva, crec que també aquí es reflecteix l'evolució sugerida en pag. , és a dir, que l'ordre dels mots i la posició de l'article són norma dominant i que la funció d'una marca de genitiu cal buscar-la de manera residual.

No és aquesta, és clar, l'explicació dels filòlegs àrabs que considerem. Llur explicació es basa en l'«alleugerement» fonètic: prenem az-Zamaḫšarī i son tractament del darrer cas (2.2.2.) en Mufaṣṣal, p. 37. El que tothom accepti les construccions wa-humā ḍ-ḍāribā Zaidin wa humu ḍ-ḍāribū Zaidin però la majoria no accepti aḍ-ḍāribu Zaidin es deu a que «no guanyes un alleugerement amb l'anexió, com l'aconseguixes en el dual o en el plural». El que vol dir sens dubte, és que hi ha una fórmula alternativa: amb l'acusatiu, per exemple, aḍ-ḍāribūna 'r-raǧula, però que és més pesada.

Aquesta és l'explicació que també ens dóna Sībawaihi (Kitāb, # 37, pp. 71-72; # 39, p. 78) encara que és evident que la substitució no es pot fer comptant només amb aquest factor. Les possibilitats d'aquesta les considera entre els capítols 37 i 41 del Kitāb i l'aspecte duratiu que el nom de fā^{c}il pugui tenir resulta fonamental (v. Noeldeke, Zur Grammatik, p. 33). D'aquesta manera tan podem llegir kullu nafsin ḏā'iqatu l-mauti (Sūra 3. 182) («Totes les ànimes tastaran la mort») com al-muqīmīna ṣ-ṣalāta wa'l-mu'tūna z-zakáta (Sūra. 4. 160 («els que fan la oració i donen l'almoina»). El primer exemple l'explica per l'alleugerement (Kitāb, # 37, p. 71, 1. 11) i el segon, més o

menys pel contrari, «perquè el nūn està fixe» (Kitāb, # 39, p. 78, 1. 2-3). En ambdós cassos el sentit duratiu no es pot negar.

* * *

Malgrat l'interès que té la conversió entre el genitiu i l'acusatiu, no podem oblidar que el nostre objectiu està en la relació entre el primer i la construcció de la iḍāfa. Fins ara hem vist les característiques comuns i les diferencials entre l'anexió formal i la semàntica des del punt de vista del comportament lingüístic com és l'ordre o la posició d'una partícula. Però dintre de la iḍāfa pròpia, az-Zamaḫšarī i els demés filòlegs árabs aprofondeixen en noves distinciones, no sempre estrictament lingüístiques.

Aquest és el cas de la divisió que fa segons el resultat que produeix l'anexió de dos noms substantius en quant a la determinació. Abans hem vist (p.) que si el muḍāf tenia valor «adjectival», no en resultava una determinació, i això també pot passar amb dos «substantius».

En el Mufaṣṣal,, p. 37, parla de taᶜrīf i de taḫṣīṣ y posa aquests exemples: «produeix determinació (taᶜrīf) dāru ᶜAmrin (la casa de ᶜAmr) i produeix especificació (taḫṣīṣ) gulāmu rağulin (un vailet d'un home)». Altres exemples que proporciona són ḫātamu fiṣṣatin, «un anell de plata», siwāru ḏahabin «un braçalet d'or» o bābu sāğin «una porta de fusta de teca», però no en canvi imrā'atu ḥağğāmin, «una dona d'un barber», popularitzat per Fleischer (Kl. Schriften, p. 602).

Igual doncs que en l'anexió formal, el bloc resultant és indeterminat. Les raons són ben diferents: en el cas de la primera, la natura adjectival el feia «neutre» a la determinació, i podia rebre l'article en molts cassos. Aquí pel contrari, la indeterminació és quelcom d'essencial: gràcies a ella, el nou concepte que resulta de l'anexió manté una extensió general. En una especificació, taḫṣīṣ, l'article no pot aparèixer ni davant ni en mig del grup, així com tampoc el segon terme pot estar determinat per altres vies. El taḫṣiṣ s'associa i es confon amb l'aposició ᶜaṭf al-bayān (cf. Mufaṣṣal, p. 50). Resulta el mateix de dir ṣanamu ḏahabun que ṣanamun ḏahabun «un ídol d'or», o de dir ṣanamu ḏ-ḏahabi, que aṣ-ṣanamu ḏ-ḏahabu. En el segon exemple, hem passat de l'especificació a la determinació concreta.

Si prescindim de les desinències de cas, la construcció en el primer exemple és la mateixa. Wright (A Grammar, v. II, p. 229B) diu però que la construcció aposicional és més antiga. Seria perquè abans el genitiu tenia una funcionalitat que no comprenia l'especificació, i menys la del material?

Està clar que l'anexió autèntica té el comportament formal descrit al començament degut a que produeix determinació, però aquesta no és resultat exclusiu d'aquella:

«la determinació (maᶜrifa) és el senyalar una cosa concreta, i com-

prèn cinc classes: el nom propi, el pronom personal, el deíctic (demostratiu i relatiu), el nom que porta l'article i el primer terme en una anexió pròpia» (Mufaṣṣal, p. 81).

Això no vol dir que la determinació no sigui un factor essencial en l'anexió pròpia, on el primer terme té que ésser un substantiu, i aquest factor és precisament el que la diferència de l'anexió també entre noms com és la «impròpia» d'especificació.

La classificació d'az-Zamaẖšarī inclou una subdivisió de l'anexió semàntica sota el criteri de la regularitat, o fins i tot necessitat, amb la qual determinats «noms» sempre apareixen com afegits a altres, és a dir com a primers termes d'una iḍāfa. De seguida passa, però a una altra subdivisió d'aquella, segons aquests primers termes pertanyin a dues categories de significat: una relativa a les posicions en l'espai i el temps, i l'altra, a normes lògiques. Per al primer grup, l'àrab té un nom «ẓarf», però no per al segon, del qual en són exemples «tot» (kull), «part» (baᶜḍ), «semblant» (miṯl) o «diferent» (gair), els quals no produeixen determinació: marartu bi-raǧulin miṯli-ka, «vaig passar a costat d'un home igual que tú» (Mufaṣṣal, p. 38).

Utilitzar per a la classificació un criteri de significat, com és de pertànyer a les relacions espai-temps o a les lògiques, significa passar d'un nivell lingüístic a un de meta-lingüístic, d'un conductista a un lògic. És una cosa freqüent en la gramàtica àrab tradicional. Pensem que la classificació que acabem de veure té un antecedent en Sībawaihi (Kitāb, # 100) i abans esmentat en pág. . El seu criteri era molt senzill: divideix la iḍāfa segons s'afegeixi un muḍāf nominal (ism), circumstancial (ẓarf) o diferent dels dos, les partícules, al corresponent genitiu.

Evidentment hi ha unes diferències entre els dos filòlegs, que reflecteix tan el desenvolupament de la ciència gramatical com de la mateixa llengua. Az-Zamaẖšarī, per exemple, no parla de partícules com bi, li, min, etc. dintre de la iḍāfa) nominal, és a dir, d'un nom afegit a un altre, sinó que ho fa més endavant (Mufaṣṣal, pp. 131-134) en un capítol a part i advertint d'entrada la conexió verbal d'aquestes partícules, les quals «fan arribar els continguts dels verbs als noms» (ibidem, p. 131, l. 4). Sens dubte, aquesta conexió verbal és més important que el fet de que la partícula afegida a un nom, pugui fer-lo acabar en «genitiu».

En conjunt, no obstant, no se'ns ofereix una teoria conseqüent de la iḍā fa i del ǧarr, de l'afegir mots i de l'acabar en -i, potser per les dificultats d'un mètode que opera a diversos nivells indistintament, però en qualsevol cas per la complexitat i el nombre de construccions que s'arrenglen amb les esmentades figures. Veiem doncs si filòlegs occidentals la completen.

* * *

És un mèrit indiscutible de H. Reckendorf, com ja ho va reconèixer H.

Gätje (Strukturen, p. 61) haver establert que les diferents classes de genitiu, constituïdes en base a la terminologia de la gramàtica llatina, responen en definitiva a les possibles menes de relació entre dos noms:

> «caldria veure si en la construcció del genitiu no poden reaparèixer totes les relacions sintàctiques que existeixen en general, entre dos noms» (Die synt. Verh., p. 125).

Per això Gätje introdueix l'expressió de «conexions de genitiu com proposicions enunciatives en potència» *. Els potencials enunciats poden classificar-se segons categories filosòfiques que també venen de l'analisi del nostre llenguatge, per exemple les aristotèliques, i resulta que la classificació de Reckendorf està molt a prop d'aquestes.

Ens enumera onze forms de relació: 1) entre subjecte i predicat (el genitivus exepegeticus dels gramàtic llatins), 2) del subjecte amb la matèria o forma (recordem exemples de taḫṣīṣ), 3) entre la mesura i el mesurat: ṯalāṯatu-aᶜbudin, «tres esclaus», 4) una relació de valor moral: ǧannatu naᶜīmin, «un jardí de felicitat» (Sūra 56:88), 5) entre predicat i subjecte, com en els exemples d'anexió descriptiva amb un adjectiu o participe de muḍāf, 6) entre l'objecte i el seu posseïdor. En aquest punt, Reckendorf (Die synt. Verh., pp. 129-130) fa una interpretació personal de la relació de possessió en les llengües semítiques. Li sembla que en aquestes, l'objecte posseït és gramaticalment el subjecte i d'aquí que els exemples siguin «derivats»: ǧāru buyūtihim «el veí (que tenen) llurs cases» (ibid., p. 130).

7) La relació de la part (1er. terme) amb el tot (2on.): un partitiu que inclou l'elatiu: aṣgaruhum, «el més petit d'ells», 8) amb l'espai o temps circumdant en un sentit d'«àmbit»: qutlà Uḥudin «els morts de (la batalla d') Uhud», 9) relació del verb —en forma de nom d'acció— amb el seu subjecte, i.e., genitivus subjectivus, 10) o amb el seu objecte, g. objectivus, i 11) una relació comparable amb la de 3), però on el genitiu no és res mesurat, sinó només delimitat: fī ayyāmi ᶜUṯmāna, «en els dies de ᶜUṯmān» (ibidem, p. 132).

Amb paraules d'az-Zamaḫšarī, aquests són exemples d'anexió no obligatòria. Com explica Reckendorf la que sí ho és? La seva resposta introdueix una expressió anàloga: conexions de genitiu «rígides» (erstarrte). Aquestes comprenen: a) la correlació, b) tot o part, c) igual o diferent i d) la identitat. Els exemples els podem posar fàcilment i les pàgines corresponents de Reckendorf (op. cit., pp. 133-153) en sadollen.

Encara que Reckendorf es mogués bàsicament en categories de la filologia llatina o clàssica, el seu intent sistematitzador ha aconseguit de fer-nos comprendre la complexitat que es descubreix en les construccions de «genitiu». De fet, les categories que ell emplea no són molt diferents de les que

---

Genitivverbindungen als potentielle Aussagesätze.

un lingüista actual pugui aplicar, i aquí tenim l'analisi de V. Cantarino (Syntax, # 71-89, pp. 90-157) per a confirmar-ho.

Utilitza aquest unes «categories of meaning» que són les de possessió, pertenència a un grup, partitiu, relació amb el material (una modalitat del partitiu), amb l'objecte, amb l'agent o subjecte, de la qualitat amb el que la posseeix, o a la inversa. Exemples d'aquestes dues darreres són: ḥasanu muᶜāmalatihi, «el seu noble comportament» (ibidem, p. 114) i la salutació masā'a l-ḫairi, «bona tarda» (p. 115). Altres categories són les de destí o contingut, d'explicació (= epexegètic), temps, lloc o mesura i «la relació entre un nom i la seva especificació o determinació». Entren aquí, normalment, els cassos d'anexió impròpia: lubnānīyu l-aṣli, «libanès d'origen» (p. 116).

També parla Cantarino d'unes construccions «especials» de manera semblant a les conexions «rígides» de Reckendorf o les «forçoses» d'az-Zamaḫšarī . A més de les conegudes senyalant la «part» o el «tot», «identitat», «semblança», etc., voldria destacar les referències a ṣāḥib, ahl i termes de relació familiar, que perden el significat originari i funcionen en analogia: aṣḥābu l-ḥaqīqati, «els realistes» (ibidem, p. 120).

Podem dir no obstant que malgrat estudiar un árab modern on es reflecten els resultats d'una evolució inevitable, les coincidències amb Reckendorf predominen. Un avantatge de Cantarino crec és la clara distinció entre el nivell lingüístic, i.e., normes de construcció, i el meta-lingüístic, de les categories de significat que són les que ara ens interessen. Encara que ell les consideri des d'una aproximació empírica, no són molt diferents de les que establia Reckendorf seguint més aviat les guies de la filología clàssica. Les raons tenim que buscar-les en la mateixa natura del llenguatge i del pensament que recorre a unes categories universals, encara que les construccions que les expressen varïin.

L'intent més profund d'explicar unitàriament aquesta varietat de relacions o categories el fa H. Gätje en l'article «Strukturen der Genitivvervindung» citat en la bibliografia, on estableix que en el genitiu es manifesten dues categories filosòfiques: una lògica i una ontològica. Gätje es basa en l'exposició de Reckendorf, per una part, i en l'instrumentari de von Freytag, autor de l'obra Logik. Ihr System und ihr Verhältnis zur Logistik (Stuttgart, 3a, 1961), per l'altra.

La lògica ordena els ents en espècies i gèneres, i per això l'àmbit dels genitius «lògics» comprèn sobre tot les relacions entre subjecte (espècie) i el predicat (gènere). Aquelles entre subjecte i objecte no són explicables per una identitat parcial entre gèneres i espècies, però no obstant hi ha una relació comú, que Gätje considera «ontològica».

Exemples de nivell «lògic» provinents de Reckendorf els trobem en el seu genitiu exepegètic, de la matèria, la forma, del mesurat, etc. (v. Strukturen, p. 72). De relació ontològica, ho són tan l'objectiu, com el del posseïdor, el partitiu o les conexions «rígides».

La meva referència a Gätje és sens dubte parcial i simplificada; espero però que sigui suficient per a demostrar que darrera d'una construcció determinada, la llengua àrab no «enmagatzema» un desordre de categories inconexes, sinó aquelles que articulen el nostre coneixement i en darrer grau, una funció que ell anomena «Ontologisierung» (ontologització) i que afecta tan als conceptes com a les relacions lògiques, constituint-los en entitats independents. En aquesta funció, Gätje hi veia la força lingüística autèntica de la construcció de genitiu (Strukturen, p. 65).

* * *

Després de llegir els filòlegs àrabs i occidentals esmentats, difícilment podem parlar de «genitiu» com d'un cas gramatical en el sentit clàssic. Ja el mateix Sībawaihi l'associava amb una construcció, la iḍāfa, que des del punt de vista històric, i seguint a Reckendorf (Die synt. Verh., pp. 124-125) serà posterior.

L'anexió que no volia dir res més que afegir un nom a un altre, el qual pren la desinència -i, resta funcionalitat al genitiu i només les «excepcions» en queden com testimonis. L'ordre dels mots, la posició de l'article o l'efecte de determinació són els veritables factors que la defineixen.

L'anexió, ara bé, té un espectre més ampli que el d'un cas genitiu, encara que aquest fós el cas ad-nominal en exclusiva (*), doncs cobre també alguna part del verb (a travers de les partícules). S'ha convertit en la construcció per excel.lència entre noms.

D'aquí que uns segles més tard, az-Zamaḫšarī tingui neccessitat d'entrar en una classificació que expliqui els sentits ben diferents que pot tenir. La tendència regularitzadora de la llengua, evident en la iḍāfa, no anul·la fenòmens o categories del coneixement. Aquest camí és el que segueixen sobre tot Reckendorf i Gätje, i pel que completem la nostra aproximació.

*) Recordem la vinculació del genitiu amb els noms de pertenència (nisba) que sembla limitar la seva funció. Cfr. Reckendorf, Die synt. Verh., pp. 121-122.

BIBLIOGRAFIA

(Les abreviacions utilitzades figuren al final de les donades)

BRAVMANN, Meïr. *Studies in Semitic Philology*. Leiden, 1977. V. en especial, pp, 3-93: «The vowel *-i* as an auxiliary vowel», pp. 209-211: «Genetic aspects of the g. in the Semitic languages». *Studies*.

CANTARINO, Vicente. *Syntax of Modern Arabic prose*. Vol I: The simple sentence. Londres-Bloomington, Ind. 1975. *Syntax*.

FLEISCHER, K. L. *Kleinere Schriften*. Vol. I: Beiträge zur arabischen Sprachkunde (Zu de Sacys Grammaire Arabe). Leipzig, 1885. *Kl. Schriften*.

GÄTJE, Helmut. «Strukturen der Genitivverbindung. Untersuchungen am arabischen Genitiv». *Die Sprache,* 11/1965/61-73. *Strukturen*.

NOELDEKE, Theodor. *Zur Grammatik des klassichen Arabisch*. Viena, 1897. R. Darmstadt, 1976. *Zur Grammatik*.

RECKENDORF, Hermann. *Die syntaktischen Verhältnisse des Arabischen*. Leiden, 1895, R 1967. *Die synt. Verh*.

SACY, Silvestre de. *Grammaire Arabe*. París, 1810. *Grammaire*..

SĪBAWAIHI. *Kitāb S*. Le livre de Sībawaihi. Ed. H. Derenbourg. Paris, 1881, R Hildesheim, 1970. *Kitab*.

WRIGHT, W. *A Grammar of the Arabic Language*. Londres, 1859-1862, L. R. Cambridge, 1967. *A Grammar*.

az-ZAMAḪŠARĪ. *Al-Mufaṣṣal fī'n-Naḥw*. Ed. J. P. Broch. Oslo, 1859. *Mufaṣṣal*.

LA SICILIA DESCRITA DELLA PENNA DE UN AUTORE DEL X SECOLO: IBN HAWQAL *

Por
ABDERRAHMÁN TLILI

Configurazione della terra (Kitâb ṣurat al-arḍ: l'ordine della opera e il suo programma.

Sembra che ci siano state diverse redazione successive dell'opera. Una prima edizione ha devuto portare lo stesso titolo di quella di al-Istakhri: *Descrizione degli itinerari e degli stali.* Ibn Hawqal ha proceduto a un costante aggiornamento del suo lavoro, e gli storici sono d'accordo nel fissare all'anno 988 la data della revisione definitiva. (1).

Il piano dell'Opera è copiato da quello di Istakhir; comincia con una introduzione generale sulla terra: «Fisionomia della terra». Vengono in seguito le descrizioni delle province, con la penisola arabica in testa: «ho cominciato dal territorio degli arabi, di cui ho fatto una regione distinta perchè essa contiene la Ka'ba e la Mecca,madre delle città, ed è ai miei occhi il centro di tutto l'insieme», (2); viene in seguito la descrizione del mare di Persia che la circonda. Ci sono in tutto sedici provincie: l'Arabia, il Maghreb, l'Egitto, la Siria, l'Alta Mesopotania, l'Iraq, il Khuzistan, il Fars, il Kerman, il Sind, l'insieme Armenia-Azerbaidjan, il Djibal, il Dailan-Tabaristan, il Seistan, il Khorassan, la Transexina; a queste bisogna aggiungere i quattro insiemi che costituiscono il mare di Persia, il mare Mediterraneo, il mar Caspio e la Steppa del Khorassan e del Fars.

(*)Il nostro studio è basato quasi interamente sull'opera di Ibn Ḥawqal *Confi-*

(*) m. dopo 366/997.

(1) G. Wiet, *Introduction à la littératura arabe* (París, 1966) p. XIII.

(2) Ibn Hawqal, *Configuration de la terre,* p. 6, 18.

guration de la terra tradotto in francese da J. H. Kramers e G. Wiet. Per maggiori referenze, rinviamo i lettorilinteressati alla nostra bibliografia in fine articolo.

Il programma è presentato nell'introduzione:

«Ho tracciato per ciascuna delle parti alle quali ho consacrato un capitolo intero, un disegno precisando la posizione di questa regione, con la menzione delle località e delle regioni circostanti, delle città e delle province che contiene, i suoi tributi e le sue rendite, i suoi fiumi e isuoi mari. Vi ho riunito tutto ciò che si dovrebbe conoscere su ogni regione, vale a dire le diverse fonti di ricchezza, le imposizioni, le decime, le imposte fondiarie, le distanze negli itinerari, l'esportazione e gli articolo di commercio». (3).

Si tratta dunque d'un atlas dell,Islam, largamente commentato. In effetti è nella doppia ottica di un cartografo, ma di un cartografo del solo Islam che Ibn Ḥawqal immaginò la sua opera geografica. Nonostante ciò i dati accumulati durante i suoi viaggi lo incitarono a concentrare la maggior parte dei suoi sforzi nel testo stesso.

Il *Kitâb surat al-arḍ* contiene la descrizione del mondo musulmano con l'indicazione di ogni regione, dando priorità alle caratteristiche geografiche piuttosto che a quelle politiche.

Senza uscire dal quadro generale dell'Islam, né dalla presentazione di ciascuna provincia presa una ad una, Ibn Ḥawqal aggiunge alla sua descrizione delle osservazioni sui diversi paesi e popoli vicini dell'Islam che gli sembrarono di particolare interesse: Sudanesi, Nubiani, cristiani di Spagna, ecc.

1. Il suo metodo: la sua preoccupazione di informare e la critica personale

«Sin da giovane ho ardentemente desiderato conoscere la storia dei diversi paesi, ed informarmi sulle condizioni delle grandi città. Interrogavo senza tregua i viaggiatori che avevano percorso il mondo, i cortigiani e i mercanti e leggevo le opere concernenti questa materia. Quando mi capitò di incontrare un uomo che stimavo veritiero e che pensai ben informato sugli argomenti di cui lo avrei intrattenuto, gli feci ripetere l'avvenimento in cui avevo creduto e misurai la sua veridicità. Ritenni la sua narrazione, studiai i suoi itinerari, le sue descrizioni di paesi, e constatai che la maggior parte delle sue dichiarazioni erano errate e che il mio interlocutore ignorava quasi tutto di ciò che raccontava. Lo invitai allora a riprendere il racconto che gli avevo domandato e gli feci ascoltare la descrizione che avevo preso altrove. Confrontai così con lui il dire di un altro informatore che aveva visto ciò di cui si trattava. In seguito confrontai queste due versioni a una terza, con parzialità e senza partito preso: le testimonianze differivano ancora e le posizioni erano contraddittorie. Questo alla lunga, nom mi rese che ancor più avido di soddisfare al gusto

(3) Ibn Hawqal, op. cit., p. 2.

che risentivo per il viaggio, senza contare l'attrazione per i pericoli e il desiderio di stimare esattamente la posizione delle città, le condizioni delle metropoli, i limiti delle province e delle regioni. Durante le mie peregrinazioni, né il libro di Ibn Khurdadhbeh, né quello di Djaihani, né il preciso Abul-Faradj Qudama ibn'far non mi abbandonarono. Le lettura delle prime due opere mi avevano assorbito tanto che devo chiedere perdono a Dio d'averle prese, e mi avevano distolto nella mia obbligazione di coltivare altre scienze utili e di praticare dei doveri imperativi». (4).

Questo testo ci è prezioso per stabiliere quale sia il metodo del nostro geografo. Esso è reppresentativo di quell'epoca.

1) l'informazione libresca resta una fonte essenziale; il prestito resta sempre in una certa misura, la sanzione della conoscienza, poiché Ibn Ḥawqal non cerca di rivoluzionare la tradizione ma di perfezionarla;
2) l'informazione orale viene ad aggiungersi a quella precedente, egli interroga i viaggiatori, i mercanti, i pellegrini ecc.
3) infine ricco delle sue nuove informazioni, dell'esperienza personale che niente può rimpiazzare, verifica e controlla le informazioni raccolte nei libri e nei racconti orali.

Così, Ibn Ḥawqal si riferisce ad altri autori, vecchi ed arabi. Nonostante ciò egli proclama la sua libertà nei confronti dei suoi predecessori e mette in risalto il suo spirito critico. Si sappia che «Quest'opera non potrebbe esser confrontata a quella di Djaihani, e non concorda nemmeno con i dati di Ibn Khurdadhbeh. É al lettore, e che Dio lo benedica, di considerare i fatti sui quali ha dei dubbi, di riflettere alla maniera di chi, scegliendo la verità, si libera di un gran numero di racconti d'informatori o di viaggiatori ignoranti e bugiardi che non aspirano alla verità» (5).

L'informazione personale sistematizzata è il fondamento del suo metodo, e l'osservazione personale sarà presa come criterio costante di riferimento. L'amore por la verità si traduce con una riserva per la tradizioni incontrollabili, così pure con assenza significativa di «mirabilia». Nonostante ciò dobbiano quì marcare un limite quanto all'oggettività del nostro viaggiatore, poichè Ibn Ḥawqal è parziale nei suoi scritti sulla Spagnia e la Sicilia, dove l'informazione, reccolta presso mercanti, non riflette la realtà. Ci troviano quì di fronte a un problema che riprenderemo più tardi.

LA SICILIA

1. SITUAZIONE E ASPETTI GENERALI DELL'ISOLA

Di tutte le isole del mediterraneo, «la più prospera, grazie all'Islam e la

(4) Ibn Hawqal, op. cit., p. 321, 322.

(5) Ibn Ḥawqal, op. cit., p. 5.

sua popolazione, è la Sicilia: è la più grande di tutte, la meglio approvviggionata, la meglio difesa, dall'energia degli emigranti del Maghreb che vi affluiscono» (6).

Sottolineiamo subito l'importanza che rappresenta la possessione della Sicilia, e la presenza dei musulmani nel Mediterraneo per la loro sicurezza e la loro economia, poichè l'isola occupa una posizione strategica tra i due bacini del mediterraneo e conferisce ai suoi possessori il controllo della parte ovest del mare. L'isola fu conquistata sotto gli Aghlabiti del Maghreb, verso la matà del IX secolo. Pur senza essere diventato un lago mediterraneo, dopo la conquista della Sicilia, il Mediterraneo è passato sotto il controllo arabo e il commercio marittimo può effettuarsi senza ingombrare le rive della Spagna e del Maghreb fino a quelle dell'Egitto e della Siria.

Ibn Ḥawqal ci insegna che l'isola, soprattutto la città di Palermo «è una Marca contro l'Europa, una contrada che fa fronte al nemico: la guerra santa persiste continuamente e il richiamo alle armi vi restò costante da quando la Sicilia è stata conquistata» (7).

L'isola è costituita soprattutto da montagne, da castello e fortezze. Ci sono molti conventi militari situati in riva al mare. Il sovrano possiede una flotta.

«Tra i paesi che sono sotto il dominio musulmano, dal punto di vista economico si può collegare la Sicilia alla Spagna» (8). Gran parte del suo territorio è abitato e coltivato. Ibn Ḥawqal si trovò in questa regione nell'anno 362 (973) e afferma che al momento in cui egli vi era in visita, la situazione del paese era peggiorata passando dall'abbondanza alla miseria. In effetti vedremo che il quadro economico tracciato è abbastanza negativo.

Il geografo situa la Sicilia confrontandola alla Spagna, al Maghreb e all'impero bizantino, indicando la città di Ifriqiya che gli sono in faccia: «essa situata in pieno mare, all'est della Spagna e in faccia alla regione del Maghreb a partire da Ifriqiya, Badja e tabarqa fino a Marsa l-Kharaz. All'ovest, in mare si trova la Corsica. A sud c'è l'isola di Pantelleria. All'est, sul litorale del continente in cui si trova Costantinopoli c'è la città di Reggio, poi le province della Calabria» (9).

Per finire il testo ci informa sulla popolazione dell'isola, costituita come sappiamo da emigrati del Maghreb. Infatti la Sicilia dopo la Spagnia, fu un fronte dell'espanzione berbera: «quando un esercito berbero, proveniente dal Maghreb penetra nei paesi bizantini, esso li devasta e li deruba, (...) è così che i magrebini hanno imposto agli abitanti della Calabria un tributo annuo di parecchi denari che essi prelevavano su di loro» (10).

(6) Ibn Hawqal, op. cit., p. 197, 198.

(7) Ibn Hawqal, op. cit., p. 125.

(8) Ibn Hawqal, op. cit., p. 117.

(9) Ibn Hawqal, op. cit., p. 117.

(10) Ibn Hawqal, op. cit., p. 195.

I tributi prelevati ogni anno ai bizantini della Calabria consistono una parte delle entrate dell'isola siciliana.

2. DESCRIZIONE DI UNA CITTÀ MUSULMANA: PALERMO

Ibn Ḥawqal dedica numerose e preziose righe alla descrizione topografica di Palermo; «la sola città (dell'isola) celebre e reputata è Palermo, capitale della Sicilia. E' situata sul bordo del mare e si compone di cinque quartieri vecini gli uni gli altri» (11).

La sua espanzione è confrontabile a quella di Corfù.

La Sicilia musulmana vede la rinascita di Palermo; come la Spagna, essa reppresenta è abitata da numerosi commercianti, essa è un centro di commercio, e ciò è dimostrato dalla sua pianta e dai numerosi mercati enumerati: «essa è provvista di un mercado che la attraversa dall'est all'ovests e che chiamano la Grande Strada, che pavimentata di ciottoli, è occupata in tutta la sua lunghezza da edifici commerciali» (12).

Ibn Ḥawqal ci dice che la moschea cattedrale, «vecchia chiesa cristiana» (13), forma una massa impressionante e può darci un'idea dell'opulenza e della densità della popolazione: «ho infatti stimato, un giorno che essa era piena di gente, ch'essa poteva contenere più di settemila persone» (14).

Palermo offre le stesse forme di crescita di Corfù; dalla conquista della città, questa si è dilatata topograficamente e demograficamente. Al centro si trova la vecchia città, contorniata dai nuovi sobborghi. Una muraglia di pietre, «molto alta e formidabile» (15), a nove porte, nominate con il loro nome e minuziosamente descritte da Ibn Ḥawqal, cinge la parte vecchia. Tutt,intorno si distinguono quattro quartieri:

— Khalisa, la città dei principi ed ammnistrativa. Essa è protetta da un muro a quattro porte che racchiude il palazzo, gli uffici, la guarnigione militare e l'arsenale;

— il quartiere degli Slavi, quartiere che si distingue per l'origine dei suoi abitanti, è più popolato degli altri. Con una larga facciata marittima, protegge il porto commerciale e i suoi marciapiedi. Dei corsi di acqua servono da separazione tra la cecchia Palermo e questo quartiere;

— il quartiere della Moschea di Ibn Saqlab, anch'essa molto grande. Alla

(11) Ibn Hawqal, op. cit., p. 117.

(12) Ibn Hawqal, op. cit., p. 121.

(13) Ibn Hawqal, op. cit., p. 117.

(14) Ibn Hawqal, op. cit., p. 119.

(15) Ibn Hawqal, op. cit., p. 117.

sua estremità scorre un ruscello largo e rapido sulle cui rive girano dei mulini. Esso contiene degli orti e dei giardini;

— infine il quartiere Nuovo, il cui nome testimonia la recente costruzione dell'agglomerato.

Il quartiere degli Ebrei si trova nella vecchia Palermo.

I principali mercati della città e le differenti corporazioni di mestiere sono situati tra la moschea di Ibn Saqlab e il quartiere Nuovo; il geografo le enumera una ad una. Le moschee sono estremamente numerose in Sicilia: «non conosco una tale profusione di moschee in alcum luogo, né in alcuna grande città, persino con superficie doppia (...) più di trecento moschee, la maggior parte in buone condizioni e solide sotto i loro tetti» (16) solamente in Palermo.

L' acqua potabile degli abitanti della città proviere dai ruscelli o dai pozzi che si trovano in ogni dimora, molto apperezzata «perchè i siciliani mangiano molte cipolle» (17).

3. QUADRO DELL'ECONOMIA SICILIANA

«Per ciò che riguarda la fertilità del paese e la sua produzione agricola (...) la Sicilia è confrontabile alle contrade di cui noi abbiamo, all'inizio di questo libro, vantato la fecondità e la prosperità nel passato sin dai tempi antichi» (18). Così, secondo Ibn Ḥawqal, la prosperità della Sicilia non è che un ricordo: quando egli la percorse, cioè a un'epoca che egli defini essere «la più fiorente e la più abbondante» (19), la situazione dell'isola è peggiorata. Gli abitanti sono divenuti dei barbari che negligiano tutte le forme di commercio, che hanno abbandonato tutte le forme di ospitalità nei confronti degli stranieri e dei viaggiatori.

Nel suo insieme il quadro tracciato dall'autore è molto negativo. La fragilità dell'economia siciliana è manifesta, soprattutto perchè l'isola dipende quasi interamente dalle importazioni:

«i loro interessi vitali dipendono dagli importatori, ed essi hanno un urgente bisogno che i commercianti li visitino. In effetti, riportandoci alla lista delle migliori risorse dei differenti paesi, quest'isola non produce che del grano, della lana, delle pelli di animali, del vino, delle quantità insignificanti di zucchero candito e qualche tessuto di lino» (20).

---

(16) Ibn Hawqal, op. cit., p. 119.

(17) Ibn Hawqal, op. cit., p. 122.

(18) Ibn Hawqal, op. cit., p. 129.

(19) Ibn Hawqal, op. cit., p. 129.

(20) Ibn Hawqal, op. cit., p. 130.

Tutte le altre derrate di prima necessità devòno essere importate, «persino quelle di cui si ha più bisogno»(21). Non passa un'annata senza che i raccolti di frumento e di cereali si guastino a causa della negligenza dei contadini.

Così a parte le staffe, por le quali il commerciante Ibn Ḥawqal manifesta un interesante particolare, in Sicilia non cè niente di buono, né di apprezzabile:

«Ma bisogna rendere giustizia alle loro stoffe, poichè esse sono di una qualità e di un prezzo incomparabile. La loro fabbrica, che produce dei tessuti in due forme ordinarie, vende i suoi capi tra cinquanta e sessanta ruba'i. Esse sono ben superiori alle stoffe analoghe che si possono trovare in Egitto, e che sono messe in vendita tra i cinquanta e i sessanta denari» (22).

Ciò nonostante, nei dintorni di Palermo, tutta una zona adibita al giardinaggio serve a nutrire gli abitanti della città; molti corsi d'acqua fanno girare i mulini.

«Lungo questi corsi d'acqua, dalla sorgente alla foce, ci sono lande mercantili coperte di sterpaglia, in cui cresce la canna di Persia, dove si trovano giardini con legumi e produttivi campi di cocomeri. Su questi terreni si raccoglie soprattutto del papiro con cui si fabbricano dei rotoli per scrivere. Questo papiro siciliano è il solo, su tutta la faccia della terra, che possa entrare in rivalità con il papiro egiziano» (23).

Esso è utilizzato soprattutto per i cavi delle ancore delle navi. Solo una piccola parte è riservata alla fabbricazione di rotoli destinati ai documenti ufficiali: «non se ne fabbricano più del bisogno» (24).

L'isola è particolarmente ricca di sorgenti e di ruscelli, e queste acque sono utilizzate per l'irrigazione dei giardini: «la maggior parte dei corsi d' acqua a nord della città sono impiegati per l'irrigamento dei giardini per mezzo di norias» (25). I frutteti sono abbondanti e produttivi, ci sono anche delle vigne destinate alla produzione di vino.

Infine, il paese possiede una mina di ferro, i cui estratti sono impiegati per i bisogni della flotta e delle carrozze del sovrano: «questi giacimenti appartenevano agli Ahghlabita e forniva loro importanti entrate» (26).

---

(21) Ibn Hawqal, op. cit., p. 130.

(22) Ibn Hawqal, op. cit., p. 130.

(23) Ibn Hawqal, op. cit., p. 121.

(24) Ibn Hawqal, op. cit., p. 121.

(25) Ibn Hawqal, op. cit., p. 122.

(26) Ibn Hawqal, op. cit., p. 122.

4. GIUDIZI ESPRESSI SULLA POPOLAZIONE DELL'ISOLA

Il profondo disprezzo e l'esplosione di antipatie manifeste dal nostro geografo per la società e la cultura siciliana, danno a tutto il capitolo consacrato alla Sicilia un'andatura diffamatoria; il tono è francamente ostile.

Nonostante ciò, quando Ibn Hawqal mette piede in Sicilia alla fine del X secolo, l'isola conosce un periodo assai prospero. E'veroche, la Sicilia è a quest'epoca una regione da poco islamizzata e possiede un livello di civilizzazione meno sviluppato del resto del mondo musulmano.

Noteremo che i giudizi di Ibn Hawqal sul poco valore intellettuale e morale degli arabi di Sicilia, dovuto secondo lui all'abuso che questa gente fà della cipolla, restano molto sommari; «la conseguenza dell'abitudine di mangiare cipolle, è che in questa città, non si trovano più persone intelligenti, né abili, né competenti in un ramo qualsiasi delle scienze, né animati da sentimenti nobili e religiosi; anche la maggior parte della popolazione ha dei bassi istinti. Per la maggior parte sono della gente vile e senza valore, senza intedimento e senza una pietà reale. Sono per la maggior parte dei Barqajana e dei libertini che si aggrappano a un popolo che ha conquisto il paese ed è morto» (27).

La denigrazione dei siciliani si fa ancora più pronunciata per i maestri di scuola. E'per loro che la malizia si fa più virulenta; uomini disprezzabili che si refugiano nel «più vile degli impeghi, il più umile dei mestieri, l'occupazione più abietta» per sostrarsi a «un'obbligazione imposta da Dio: la guerra santa, con i suoi onori e le sue glorie» (28).

«I maestri di scuola sono abbondanti in quest'isola poiché ci sono scuole inogni località. Sono di differenti categorie, ed occupano differenti gradi nel campo dello squilibrio e dell'imbecillità, in tutti i modi superando la demenza dei maestri di tutti i paesi e degli imbecilli di ogni regione. Questo va tanto lontano che essi discutono sul sovrano, sul suo modo di vivere, le sue preferenze, ed essi impiegano espressioni ingiuriose parlando dei suoi difetti imputando persino le sue buone qualità alle sue traverse (29).

Ibn Hawqal ha consacrato tutt'un'opera alla Sicilia, libro in cui ha largamente amplifiato il suo giudizio sugli abitanti, «insistendo sulla loro povera intelligenza, la facilità delle loro stolterie, cosí come la loro costante negligenza, la loro scandalosa ammirazione mutuale, i loro scandali, l'insipidità del loro nutrimento, che accresce ancor più la loro stupidità e la loro vergognosa abitudine di credere solamente in se stessi» (30).

---

(27) Ibn Hawqal, op. cit., p. 123.

(28) Ibn Hawqal, op. cit., p. 125.

(29) Ibn Hawqal, op. cit., p. 125.

(30) Ibn Hawqal, op. cit., p. 128.

Il giudizio sfavorevole si estende anche agli abitanti dei conventi militari; Ibn Hawqal ci dice che sono i luoghi di incontro dei cattivi soggetti del paese che trovano cosí modo di vivere al di fuori della società regolare, alle spese della gente devota e caritatevole.

Di fronte a un tono tanto ostile e ad una mancanza di oggettività tale, un'attitudine di prudenza è di rigore. Non dimentichiamo che il nostro viaggiatore è un orientale puro, un Arabo originario della alta Mesopotamia; in Sicilia deve esser rimasto scioccato del miscuglio etnico della popolazione, e per il livello di civilizzazione sensibilmente meno sviluppato. In più egli è nettamente scandalizzato per la mancanza di pratiche religiose e la corruzione dei sentimenti religiosi dei siciliani, i quali osano contrattare dei matrimoni con i cristiani:

«La maggior parte degli abitanti delle piazze forti, delle zone rurali e dei villaggi sostengono l'opinione che è permesso concludere dei matrimoni condonne cristiane a condizione che i ragazzi seguano unioni restano cristiane come la madre» (31).

Essi trascurano tutti i doveri imposti dall'Islam:

«Essi non fanno le preghiere, non si purificano, non danno l'elemosina legale, non fanno pellegrinaggi; ci sono coloro che osservano il digiuno del ramadan e che mentre digiunano, compiono la grande abluzione dopo un'impurità» (32).

Infine il capitolo termina con la descrizione delle sórdide abitazioni della popolazione locale.

La Sicilia è dunque una regione in cui la specificità dell'Islam si diluisce e si dimentica. Non sembra ci siano motivi politici che giustificano il tono di queste pagine consacrate agli Arabi di Sicilia. I sentimenti pro-fatimidi già rilevati in Ibn Hawqal, non possono quí giocare un ruolo che sul piano religioso, poiché la Sicilia, politicamente si trova sotto la dominazione dei Fatimidi.

Nonos ciò possiamo rilevare qualche allusione sull'indocilità dei Siciliani, rispettivamente le ribellioni causate nei conventi militare per sottrarsi all'autorità del principe, e la mancanza di entusiasmo per compiere il dovere della guerra santa, difetto che agli occhi del zelante musulmano è decisamente imperdonabile.

Un elemento che ci deve incitare ad avere serie riserve ssulle informazioni date in queste poche pagine, è che Ibn Hawqal a Palermo non ha frequentato i letterati; egli ha avuto contatti solamente con dei mercanti non instruiti, e con umili maestri di scuola così numerosi sull'isola. Non dimentichiamo in-

(31) Ibn Hawqal, op. cit., p. 128.

(32) Ibn Hawqal, op. cit., p. 128.

fatti che l'autore à un uomo colto, formato dall'«adab'; quando esprime un giudizio, egli si riferisce obbligatoriamente a un modo di rapporti interni basati sull'onore, l'etichetta, la tavola e la conversazione. Il nostro geografo non ci dice niente sulla dinastia regnante e degli altri dignitari di stato; egli non ha incontrato rappresentanti della classe colta, che dovevano di certo non mancare in una città come Palermo.

In tal modo, i giudizi così severi portati dall'autore sulla Sicilia kalbita manifesta una particolarità evidente e totale; miserie materiale, intellettuale e morale, vanità, ipocrisia, xenofobia, grossolanità, eterodossia, caratterizzano secondo lui la popolazione di quest'isola.

L'atteggiamento negativo preso da Ibn Hawqal, può spiegarsi nella seguente maniera: confrontato al centro iracheno, all'Egitto fatimida o alla Spagnia omeyada, di cui il nostro viaggiatore ha potuto visitare le grandi metropoli ed ammirare l'alta civilizzazione, la Sicilia islamizzata de appena un secolo doveva sembrargli forzatamente di un livello culturale e sociale inferiore. Nei confronti del resto del mondo islamico, la regione doveva avere ai suoi occhi un incontestabile carattere proviciale.

D'altra parte, il miscuglio di popolazioni e i rapporti stabiliti con i cristiani, ciò che deplora il geografo, hanno ai miei occhi tutt'altro valore; per noi significa che la Sicilia sin da questa epoca fu una terra di tolleranza e questa vocazione si confermerà nei secoli seguenti.

Edizioni e traduzioni di IBN HAWQAL

M. AMARI ha pubblicato il testo arabo e la traduzione francese del capitolo sulla Sicilia nel *Journal Asiatique,* V, 1845, pp. 73-114; dello stesso capitolo una sua traduzione italiana à in *Archivio Storico Italiano,* serie IV, Firenze, 1847, appendice n. 16; cfr. pure la sua notissima *Biblioteca arabo-sicula,* resto arabo, Lipsia 1857, pp. 4-11; trad. italiana (in due volumi) Torino e Roma, 1880-81, I vol., pp. 10-27.

IBN HAWQAL, *Sûrat al-ard,* testo arabo edito a cura di M. J. De Goeje in *Bibliotheca Geographorum Arabicorum II,* Lugd. Bat., 1873.

Opus geographicum auctore Ibn Hawkal sec. textum et imagines codicis constantinopolitani... ed. J. H. Kramers, Lugd. Bat., 1938-39.

IBN HAWQAL, *Surat al-ard** (ristampa della edizione Kramers), Beirut, 1963.

IBN HAWQAL, *Configuration de la terre,* trad. francese a cura di J. H. Kramers e G. Wiet, París-Beyrouth, 1964, in 2 volumi.

* Se si fa a meno dei segni diacritici: *Sûrat al-ard.*

SOBRE LA ADOPCIÓN DEL TÍTULO CALIFAL POR 'ABD AL-RAḤMĀN III *

Por
M.ª ISABEL FIERRO

1. Los omeyas andalusíes, con anterioridad a 'Abd al-Raḥmān II, no adoptaron el título califal, siendo llamados simplemente *malik* o *amīr* (1), así como *ibn al-jalā'if* (2): Esta última denominación, «descendiente de los califas (omeyas)», constituía una forma de legitimar su derecho al emirato.

Ibn Ḥazm es el único autor que llama la atención sobre el siguiente punto: al señalar que el título califal de *amīr al-mu'minīn* (príncipe de los creyentes) fue adoptado por vez primera por 'Abd al-Raḥmān III, comenta que él ha visto en un poema del famoso panegirista Abū l-Majšī (3) que éste mencionaba a 'Abd al-Raḥmān I llamándole *amīr al-mu'minīn*; esta afirmación se ve confirmada por unos versos de Abū l-Majšī que se conservan y en los que el primer emir omeya es llamado *jalīfa* (califa) (4). A pesar de que esta deno-

(*) Este trabajo constituyó una comunicación leída en el Congreso «Al-Andalus. Tradición, convivencia y creatividad», que tuvo lugar en Córdoba los días 18-24 de enero de 1987. Una visión de conjunto sobre el problema del califato en al-Andalus se encuentra en Mikel de Epalza, «Problemas y reflexiones sobre el califato en al-Andalus», *RIEIM* XXI (1981-2), pp. 59-73.

(1) La denominación de califas que les atribuyen algunas fuentes constituye una retroproyección de la situación existente en el s.IV/X. Según el *Ḏikr bilād al-Andalus* (ed. y trad. L. Molina, 2 vols., Madrid 1983), 132/170, los omeyas anteriores a 'Abd al-Raḥmān III llevaban el título de *imām*.

(2) La importancia atribuida a esta denominación se advierte en una noticia recogida por al-Jušanī en *Kitāb al-quḍāt bi-Qurṭuba* (ed. y trad. J. Ribera, Madrid 1914), pp. 93-4/114-5: Ibrāhīm b. al-'Abbās b. 'Īsà b. al-Walīd b. 'Abd al-Malik b. Marwān al-Quraší, un omeya marwaní descendiente del quinto califa omeya, fue nombrado juez por 'Abd al-Raḥmān II, siendo destituido después; la causa de su destitución fue que se hacía llamar *ibn al-jalā'if*. V. también R. Dozy, «Introduction au *Bayān*» (en *Histoire de l'Afrique et de l'Espagne*, 2 vols., Leiden 1848-51), p. 57, nota 1, donde se recoge otra anécdota que incide sobre lo mismo.

(3) V. sobre este personaje E. Terés, «El poeta Abū l-Majšī y Ḥassāna la Tamīmiyya», *Al-Andalus* XXVI (1961), pp. 229-44.

(4) V. al respecto *Naqt al-'arūs* (ed. C. F. Seybol, trad. L. Seco de Lucena, Valencia 1974), p. 151/68, así como el art. cit. en la nota anterior, p. 232, donde Terés traduce esos versos.

minación no es confirmada por ninguna otra fuente, no debe ser descartada, ya que sabemos que la política de 'Abd al-Raḥmān I fue vacilante en lo referente a la cuestión del califato. Como bien ha señalado Gabrieli (5), el éxito en al-Andalus de este omeya, que había logrado escapar de la masacre de sus parientes a manos de la nueva dinastía 'abbāsí (6), parecía excluir en principio toda posibilidad de un reconocimiento de la soberanía 'abbāsí. Sin embargo, las fuentes nos informan que 'Abd al-Raḥmān I, tras la conquista de Córdoba, mantuvo durante un tiempo la mención del califa 'abbāsí Abū Ŷa'far al-Manṣūr en la oración del viernes; habría eliminado esa mención (a raíz de los reproches formulados por un pariente) en el año 139/757, a los diez meses de haberse proclamado emir o, según otras versiones, a los dos años; a partir de entonces, la invocación del nombre del califa 'abbāsí habría sido sustituida por su maldición y por la mención del nombre del propio emir omeya (7).

Parece que previamente Yūsuf al-Fihrī había reconocido la soberanía 'abbāsí (8); este reconocimiento debió durar poco tiempo, ya que el último gobernador de al-Andalus se vio obligado a combatir contra los rebeldes qurašíes 'Āmir al-'Abdarī y Ḥubāb b. Rawāḥa al-Zuhrī, cuya insurrección fue hecha en nombre de los 'abbāsíes (9). El nombre del califa 'abbāsí fue también invocado por al-'Alā' b. Mugīṯ, quien proclamó la soberanía de al-Manṣū r en Beja (Portugal) en el año 146/763 (10); en el año 160/776 hubo otro intento por ganar al-Andalus a la causa 'abbāsí (11); sin embargo, el fracaso del intento de Ibn Mugīṯ habría servido ya para que los 'abbāsíes se dieran cuenta de la dificultad de conquistar al-Andalus para su dinastía y para que

(5) V. su artículo «Omayyades d'Espagne et Abbasides», *Studia Islamica* XXXI (1970), pp. 93-100, p. 94.

(6) V. al respecto S. Moscati, «La massacre des Umayyades dans l'histoire et dans les fragments poétiques», *Archiv Orientálni* XVIII (1950), pp. 88-115.

(7) V. al respecto la crónica *Fatḥ al-Andalus* (ed. y trad. D. J. González, Argel 1889), p. 59/66; *Naqṭ*, p. 165/110; Ibn 'Iḏārī, *al-Bayān al-mugrib* (ed. G. S. Colin y E. Lévi-Provençal, 2 vols., Leiden 1948-51; trad. E. Fagnan, 2 vols., Argel 1901-4), II, 48/75; Ibn al-Aṯīr, *al-Kāmil fī l-ta'rīḫ* (reedición de la edición de Tornberg, 13 vols., Beirut 1965-7), V, 96; VI, 10, 11; *Ḏikr*, 94/121-2; Ibn al-Abbār, *al-Ḥulla al-siyarā'* (ed. H. Mu'nis, 2 vols., El Cairo 1963), I, 35-6. V. también HEM (E. Lévi-Provençal, *Histoire de l'Espagne musulmane*, 3 vols., París/Leiden 1950-3), I, 132-3 y M. A. Makki, *Ensayo sobre las aportaciones orientales en la España musulmana*, Madrid 1968, p. 48.

(8) V. Gabrieli, art. cit., p. 94: «Quand Yūsuf al-Fihrī avait-il reconnu l'autorité abbaside, à la chute en Orient des Umayyades? Quelle valeur politique avait eue cette allégeance envers la dynastie bénite, de la part de l'aventurier qui songeait de toute évidence à se tailler un domaine à lui sur le sol de la dernière conquête de l'Islam en Occident?».

(9) V. sobre estos acontecimientos (que no dejan de presentar puntos oscuros) *Bayān*, II, 37/55-6 y 41-2/63-8; *Kāmil*, V, 462-3; *Ḥulla*, II, 344-6; al-Maqqarī, *Nafḥ al-ṭīb* (8 vols., Beirut 1398/1968), I, 238 y III, 26, 38. V. también R. Dozy, *Histoire des Musulmans d'Espagne* (3 vols., ed. corregida por E. Lévi-Provençal, Leiden 1932), I, 184, 206; HEM, I, 52-3; P. Guichard, *Al-Andalus*, Barcelona 1976, pp. 274, 344 y 497; M.ª J. Viguera, *Aragón musulmán*, Zaragoza 1981, pp. 38-40, así como E. Manzano, «La rebelión del año 754 en la Marca Superior y su tratamiento en las crónicas árabes», *Studia Historica* IV (1986), pp. 185-203.

(10) V. *Ajbār Maŷmū'a* (ed. E. Lafuente Alcántara, Madrid 1867), pp. 101-3/95-7; *Fatḥ*, pp. 62-3/69-70; Ibn al-Qūṭiyya, *Ta'rīḫ iftitāḥ al-Andalus* (ed. P. Gayangos y trad. J. Ribera, Madrid 1926), pp. 32-4/25-6; *Bayān*, II, 51-2/81-3; *Kāmil*, V, 575; *Nafḥ*, I, 332-3; *Ḏikr*, 94/122; *Naqṭ*, p. 165/110. V. también Dozy, I, 234-5 y HEM, I, 110-1.

(11) Fue el intento de 'Abd al-Raḥmāb b. Ḥabīd al-Ṣiqlabī que desembarcó en Tudmīr en ese año y fue muerto en 162/778-9: v. *Fatḥ*, pp. 67-8/74-5; al-'Uḏri, *Fragmentos geográfico-históricos*, ed. AA. al-Ahwānī, Madrid 1965, p. 11; *Bayān*, II, 55-6; *Kāmil*, VI, 54. V. también Dozy, I, 240-2 y HEM, I, 122-3.

desistiesen en la práctica de este proyecto (12). Aun así, el nombre de los 'abbāsíes volverá a ser invocado durante el emirato de 'Abd Allāh (275/888-300/912) en la época de la primera *fitna*: el anónimo autor del *Ḏikr* nos informa que «mucha gente decidió invocar en los almimbares al califa 'abbāsí al-Mu'taḍid, señor de Bagdad» (13); entre los rebeldes contra el poder central que adoptaron esta actitud se contó 'Umar b. Ḥafsūn, quien también llegó a invocar el nombre del califa fāṭimí (14).

Tras este repaso a los fracasados intentos de reconocimiento de la dinastía 'abbāsí habidos en al-Andalus, volvamos a la postura adoptada por 'Abd al-Raḥmān I. Con razón se pregunta Gabrieli cómo se puede explicar el hecho de que este fugitivo de los 'abbāsíes, que habían puesto fin al califato de sus antepasados y habían exterminado a su familia, haya reconocido en un principio la soberanía de sus enemigos (15). Hay que tener presente que 'Abd al-Raḥmān I tenía tres caminos para legitimar su pretensión al gobierno de al-Andalus:

1) reconocer el califato 'abbāsí, sometiéndose a su obediencia. Las fuentes nos informan que este camino fue seguido durante un tiempo, para ser abandonado después y no volver a ser retomado por los omeyas durante el resto de su dominio en la Península;

2) proclamarse califa. Teniendo en cuenta la información suministrada por los poemas de Abūl-Majšī, podemos suponer que 'Abd al-Raḥmān I llegó a tantear esta posibilidad, aunque el silencio de las otras fuentes al respecto parece indicar que o bien esa posibilidad fue rápidamente descartada o bien se limitó a ser una concesión poética. La razón que aducen las fuentes musulmanas contra esta segunda posibilidad es que el título de califa está unido a la posesión de los Lugares Santos del Islam (La Meca y Medina) y esos lugares estaban entonces en poder de los 'abbāsíes (16). El proyecto atribuido a 'Abd al-Raḥmān I de intentar la conquista del Oriente islámico a partir de Siria con objeto de restaurar la dinastía omeya no llegó a concretarse en ningún momento (17); sin embargo, la formulación misma de ese proyecto indica que 'Abd al-Raḥmān I no renunció, al menos en teoría, a recuperar el *status* de sus antepasados;

3) no reconocer el califato 'abbāsí y no proclamarse califa, camino éste adoptado finalmente y mantenido por sus sucesores hasta el s. IV/X. Esta pos-

(12) V. Gabrieli, art. cit., p. 96.

(13) Ob. cit., 129/164-5.

(14) V. HEM, I, 376-7.

(15) Art. cit., pp. 94-5.

(16) Esta es la explicación que brindan los geógrafos orientales del s. III/IX, Ibn Jurraḏādbih e Ibn Faqīh: v. los volúmenes V, 83 y VI, 90, de la *Bibliotheca Geographorum Arabicorum*, ed. M. J. de Goeje, Leiden 1967. V. también al-Mas'ūdī, *Murūŷ al-ḏahab* (ed. C. Barbier de Meynard, 9. vols., París 1861-77), I, 362. Cabe señalar que a los idrīsíes (que tampoco adoptaron el título califal) se les llamaba *banū rasūl Allāh*: v. Ibn Jurraḏadbih, *BGA*, VI, 89. V. también Dozy, II, 146.

(17) V. HEM, I, 131.

tura suponía dejar en suspenso la cuestión del califato; la situación resultante, que no dejaba de ser anómala desde el punto de vista de la teoría jurídico-religiosa, no parece haber planteado problemas en la práctica. Tampoco tenemos constancia de que se sintiese la necesidad de legitimarla desde el punto de vista teórico: los ulemas andalusíes parecen haber aceptado la realidad existente sin producir escritos en favor o en contra. Esta tercera vía ofrecía una solución a los problemas que suscitaban las otras dos: la propaganda omeya andalusí presentará a los 'abbāsíes como usurpadores del califato legítimo de los omeyas orientales, que algún día volvería a ser restaurado en todo el territorio islámico (18) y, por tanto, la soberanía de los 'abbāsíes no podía ser reconocida por los descendientes de los que habían sido califas legítimos; mientras esos descendientes no pudiesen llevar a término el proyecto de reconquistar la herencia de sus antepasados y, en concreto, de los Lugares Santos del Islam, la adopción del título califal carecía de sentido y quedaba postergada para el futuro (19).

2. En el año 316/929 (1 de ḏū l-ḥŷŷa/16 de enero), 'Abd al-Raḥmān III (proclamado emir en el año 300/912 como sucesor de su abuelo 'Abd Allāh) se aparta de la política seguida por sus predecesores y se proclama califa, adoptando el título califal de *amīr al-mu'minīn* (20). Lévi-Provençal destaca las siguientes razones que le habrían llevado a tomar esta postura (21):

a) dejar bien sentada, en el espíritu de sus súbditos, la consolidación definitiva de su autoridad soberana gracias a las derrotas infligidas a los rebeldes andalusíes. En este terreno destaca la victoria obtenida sobre los rebeldes ḥafṣūníes; la visita que 'Abd al-Raḥmān III realizó a la ciudad de Bobastro tras su conquista fue una especie de «triunfo» y es significativo que tuviese lugar en el mismo año en que se proclama califa. También es significativo el hecho de que las crónicas pongan de relieve las semejanzas existentes entre 'Abd al-Raḥmān I y 'Abd al-Raḥmān III, afirmándose acerca de este último: «volvió a conquistar al-Andalus del mismo modo que su antepasado 'Abd al-Raḥmān al-Dājil lo había conquistado en un principio...» (22). En ciertafor-

(18) V. al respecto Gabrieli, art. cit., pp. 96-7.

(19) Esta «carencia de sentido» es puesta de relieve por P. Crone y M. Hins, *God's Caliph*, Cambridge 1986, p. 100, nota 18: «Khārijite or Zaydī breakways never adopted the caliphal title, be it because they rejected it altogether or because they felt it would have been nonsensical; it was clearly because it would have been nonsensical that the Spanish Umayyads initially failed to do so: the Fāṭimids had to devalue the title before they adopted it, and it was felt to be an empty one even after they had done so ... Admittedly, it was felt to be an empty one primarily because the Spanish Umayyads did not control the holy places rather than because they did not control the entire Muslim world; conversely, it was control of these places rather than world dominion which gave the Ottoman caliphate a certain plausibility, just as it is control of the same places which gives the Sa'ūdī monarchs a quasi-caliphal role today».

(20) V. *Bayān*, II, 157; Ibn Jaldūn, *Kitāb al-'ibar* (8 vols. en 7, El Cairo 1284), IV, 137; al-Ḏahabī, *Siyar a'lām al-nubalā'* (23 vols., Beirut 1401/1981-1405/1985), VIII, n.° 62, pp. 265-9 y XV, n.° 336, pp. 562-4. V. también M. Van Berchem, «Titres califiennes d'Occident», *Journal Asiatique* IX (1907), pp. 245-335, especialmente pp. 266-8, así como G. C. Miles, *The Coinage of the Umayyads of Spain*, 2 vols., Nueva York 1950.

(21) HEM, II, 110-7 y III, 9-17; cf. Dozy, II, 146.

(22) *Ḏikr*, 132-3/170-1; v. también *Bayān*, II, 157, donde Ibn 'Iḏārī afirma que 'Abd al-Raḥmān III se parecía a su antepasado 'Abd al-Raḥmān I. Cabe recordar que aquél, como éste, tuvo su *mawlà* Badr.

ma, con esta comparación parece que se quiere decir que el nuevo omeya se encuentra en la misma situación en que se había encontrado su antecesor, pero esta vez nuevas circunstancias van a posibilitar una nueva solución al viejo problema del califato;

b) contrarrestar la propaganda del califato fāṭimí, proclamado en Ifrīqiya en el año 297/909. La influencia de este factor ha sido analizada por Brunschvig, quien señala cómo el hecho de que los fāṭimíes (que se lo podían permitir como herejes o sectarios) instituyesen un anticalifato en el Islam, abrió la puerta para que los omeyas de al-Andalus pudiesen hacer lo mismo (23).

Sin embargo, no deja de llamar la atención el hecho de que las fuentes musulmanas no hagan mención de este punto al relatar la adopción del título *califal* por *'Abd al-Raḥmān III; se limitan a poner esta medida en relación con* la decadencia del califato 'abbāsí(24). Me parecen claros los motivos de este silencio: la relación causa/efecto existente *de facto* entre la aparición del califato fāṭimí y la medida de 'Abd al-Raḥmān III no otorgaba ningún crédito a esta última y el reconocimiento de semejante relación no otorgaba tampoco ninguna legitimidad al califato omeya, dado el carácter heterodoxo de los fāṭimíes. Los 'abbāsíes, por el contrario, aunque usurpadores, no dejaban de ser sunníes; su decadencia ponía en peligro la integridad del Islam, mientras que los omeyas andalusíes habían sabido fortalecer su poder, a pesar de todos los obstáculos a los que habían tenido que enfrentarse. Más adelante tendré ocasión de volver sobre este punto.

Nada sabemos acerca de cómo se desarrolló el proceso que desembocó en la adopción de esta medida: ¿Surgió la idea en el propio emir o fue sugerencia de algún grupo de poder, como los cortesanos? ¿Cuál fue la reacción entre los alfaquíes, detentadores de la autoridad jurídico-religiosa? Si hubo oposición a la medida, las fuentes de que disponemos no la han registrado. El aparato propagandístico puesto en marcha para justificar la medida parece tener inicio en el momento mismo en que ésta fue adoptada(25), siendo difícil precisar si hubo una preparación previa del terreno.

---

(23) «Peut-être la propagande fāṭimide a-t-elle inquiété les Umaiyades de Cordoue, quelquefois, dans la péninsule elle-même; mais, en ce sens —consequénce paradoxale— no devaient-ils pas aux Fāṭimides leur califat? On a tort de ne pas le marquer d'ordinaire: c'est parce-que les Fāṭimides, qui pouvaient naturallement se les permettre comme hérétiques, ont institué un anticalifat dans l'Islam, que les Umaiyades de Cordoue se sont, vingt ans après, proclamés califs à leur tour; jusque-là, dans leur orthodoxie scrupuleuse, ils n'avaient pas osé, bien que descendants de califes légitimes, franchir ce pas et dresser un deuxième califat en face de celui de Baghdad» (cita en HEM, II, 113). V. cómo al-Mu'izz pone de relieve esta «tardanza» de los omeyas en el artículo de M. Yalaoui, «Controverse entre le fatimide al-Mu'izz et l'Omeyyade al-Nāṣir, d'après le *Kitāb al-majālis wa-l-musāyarāt* du cadi Nu'mān», *Cahiers de Tunisie* XXVI (1978), pp. 7-33.

(24) Así lo hace, por ejemplo, el anónimo autor del *Ḏikr*, 133/172; Ibn Jaldūn, *'Ibar*, IV, 137, y al-Ḏahabī, *Siyar*, XV, 562.

(25) El escrito de 'Abd al-Raḥmān III comunicando a los gobernadores de las provincias su adopción del título califal se encuentra en *Una crónica anónima de 'Abd al-Raḥmān III al-Nāṣir* (ed. y trad. E. Lévi-Provençal y E. García Gómez, Madrid/Granada 1950), pp. 78-80/151-3; *Bayān*, II, 198-9/328-9; Ibn al-Jaṭīb, *Kitāb A'māl al-a'lām* (ed. E. Lévi-Provençal, Beirut 1956), p. 34; *al-Ḥulal al-mawšiyya* (ed. I. S. Allouche, Rabat 1936), pp. 19-20.

Debemos a Ibn Ḥazm nuevamente información sobre dos puntos que silencian otras fuentes y que plantean algunas cuestiones de interés.

El primer punto es el referente a cómo se justificó el súbdito cambio de emir a califa. Ibn Ḥazm incluye a 'Abd al-Raḥmān III en el apartado de su *Naqṭ* dedicado a los que alcanzaron el califato por designación de una asamblea o *šūrà*, como había sido el caso de 'Uṯmān b. 'Affān(26), el califa al que se remonta la legitimidad de la dinastía omeya(27). El antecesor directo de 'Abd al-RaḥmānIII, su abuelo 'Abd Allāh, no había llevado el título de califa, por lo que el califato de su nieto difícilmente podía ser presentado como herencia *directa*: por esta razón Ibn Ḥazm no lo incluye en el apartado dedicado a los que alcanzaron el califato por un nombramiento de heredero; tampoco lo podía incluir en el apartado dedicado al otro mecanismo por el cual se puede alcanzar el califato, es decir, por un golpe de fuerza. La única salida que le quedaba a Ibn Ḥazm, teniendo en cuenta su legitimismo omeya(28), era presentarlo como califa por elección, pero ¿elegido por quién? Ninguna otra fuente menciona la existencia de una *šūrà*, cómo fue reunida y quiénes fueron los que la integraron. Creo por ello que la información de Ibn Ḥazm es el resultado de una elaboración *a posteriori* realizada por un jurista que quiere legitimar desde el punto de vista jurídico la decisión de un miembro de la dinastía a la que presta su apoyo. Nada, insisto, nos permite confirmar la existencia de esa *šūrà*, es más, de la información contenida en el tomo V del *Muqtabis* se deduce que 'Abd al-Raḥmān III consideró suficiente legitimar su decisión reclamando la herencia (*mīrāṯ*) de sus antepasados. Así lo afirma expresamente su aliado norteafricano Muḥammad b. Jazar: «tú eres el más digno del califato, que es en tu mano herencia indiscutible»(29). Si recordamos el paralelismo mencionado antes que se establece antre 'Abd al-Raḥmān I y 'Abd al-Raḥmān III, la semejanza se mantiene en el hecho de que el primero se proclamó a sí mismo emir y el segundo califa.

El segundo punto es el relativo a la adopción por 'Abd al-Raḥmān III de sobrenombres honoríficos. Las fuentes nos informan que, junto con el título califal, 'Abd al-Raḥmān III fue también el primer omeya de al-Andalus que habría adoptado un *laqab*: éste fue el de *al-nāṣir li-dīn Allāh*, «el defensor de la religión de Dios». Según Ibn Ḥazm(30), también habría utilizado el *laqab* de *al-qā'im bi-llāh*, «el que sale en defensa de Dios»: este *laqab*, junto con el anterior, habrían figurado en un escrito de 'Abd al-Raḥmān III al emperador de Bizancio(31). La existencia de este segundo *laqab* no deja de ser significati-

(26) Ob. cit., p. 168/76 (el término utilizado es *tašāwur*).

(27) V. al respecto Crone y Hinds, ob. cit., p. 31: «(the Umayyads) have inherited (their authority) from 'Uthmān, a friend and helper of Muḥammad, who was chosen by a *shūrā* and raised up by God himself, and who was thus a legitimate caliph wrongfully killed...». V. también I. Goldziher, *Muslim Studies* (2 vols., Londres 1967-71), II, 116.

(28) V. al respecto A. M. Turki, «L'engagement politique et la théorie du califat d'Ibn Ḥazm», en *Théologiens et juristes de l'Espagne musulmane*, París 1982, pp. 69-99, especialmente pp. 81 y 83-5.

(29) V. Ibn Ḥayyān, *Muqtabas V* (ed. P. Chalmeta, Madrid 1979; trad. M.ª J. Viguera y F. Corriente, Zaragoza 1981), 177/202.

(30) *Naqṭ*, pp. 151-2/68.

(31) Para las relaciones entre Córdoba y Constantinopla, v. HEM, II, 143-153.

va(32). Un *laqab* muy parecido, *al-qā'im bi-amr Allāh*, fue utilizado por primera vez por el segundo califa fāṭimí, que reinó desde 322/934 a 334/94. El término *al-qā'im* tiene una fuerte connotación religiosa en el Islam ismā'īlí, utilizándose generalmente para designar al Mahdī(33); una serie de indicios permiten deducir que 'Ubayd Allāh, el primer califa fāṭimí, tenía a su sucesor por el Mahdī(34). Siendo el término *al-qā'im* central en la doctrina fāṭimí, también debió serlo en su propaganda. El hecho de que 'Abd al-Raḥmān III llegase a ser designado con un *laqab* que contenía ese término fue motivado, en mi opinión, por la necesidad de contrarrestar la propaganda fāṭimí: frente al esperado *al-qā'im bi-amr Allāh* de los herejes šī'íes, los sunníes de al-Andalus podría ofrecer un *qā'im bi-llāh* en la persona de 'Abd al-Raḥmān III. El término *qā'im*, referido al califa omeya, aparece en una carta dirigida a Mūsà b. Abī l-'Āfiya en el año 319/932: en ella 'Abd al-Raḥmān III exhorta a su aliado norteafricano a que imponga la obediencia que se le debe en el territorio bajo su mando y, hablando de sí mismo, afirma que él es el príncipe de los creyentes, *al-qā'im bi-l-ḥaqq al-nāṣir li-dīn Allāh* (35), contexto del que se desprende que utiliza la expresión como un *laqab*.

Aprovecho para señalar que el cambio de siglo es un acontecimiento asociado en el Islam con la aparición de un renovador (*muŷaddid*) (35 bis) y 'Abd al-Raḥmān III parece haber sabido sacar provecho de esta creencia, ayudado sin duda por el hecho de que su acceso al poder había coincidido con el comienzo del s. IV. Así, en una carta a Mūsà b. Abī l-'Āfiya, afirma que Dios le ha concedido el renovar (*yuŷaddid*) las tradiciones (*sunan*) en trance de desaparición (36).

3. Mencionaba en el apartado anterior cómo las fuentes musulmanas relacionan la decisión de al-Nāṣir con la decadencia del califato 'abbāsí. Esta justificación debió adquirir realmente fuerza un año después de la adopción del título califal por 'Abd al-Raḥmān III, a causa de un acontecimiento que sobrecogió al Islam sunní: el asalto de La Meca por los cármatas en el año 317/929, a raíz del cual se llevaron la Piedra Negra del santuario principal del

(32) El pasaje del *Naqṭ* citado en la nota 30 es un poco confuso: según él, 'Abd al-Raḥmān III no habría adoptado el segundo *laqab* por sí mismo: *wa-tasammà bi-nāṣir li-dīn Allāh wa-bi-amīr al-mu'minīn wa-yasammà l-qā'im bi-llāh ayḍan illā anna-hu lam tatasamma 'alà hāḍihi l-tasmiya l-ṯāniyya*.

(33) V. EI^2, IV, 477 (W. Madelung), art. *kā'im āl Muḥammad* y EI^2, IV 212-3 (W. Madelung), art. *Ismā'īliyya*. El primer califa 'abbāsí que utilizó el mismo *laqab* fue el 26° (422/1031-467/1075.

(34) V. EI^2, IV, 478-80 (F. Dachraoui), así como W. Madelung, «Das Imāmat in der frühen ismailitischen Lehre», *Der Islam* XXXVII (1961), pp. 43-135. Recuérdese que la genealogía fāṭimí de 'Ubayd Allāh era sospechosa, no así la de su sucesor: v. B. Lewis, *The Origins of Ismailism*, Cambridge 1940 y EI^2 II, 871 (F. Dachraoui).

(35) V. *Muqtabas V*, 211/235; v. también *Bayān*, II, 198, donde aparece la misma expresión.

(35 bis) V. al-Wanšarīsī, *al-Mi'yār* (13 vols., Rabat 1401/1981), X, 6-7.

(36) V. *Muqtabas V*, 206/231 y cf. 210/235. 'Abd al-Raḥmān III adopta el título califal en un año que tenía importantes resonancias para los cármatas; en efecto, uno de sus jefes, Abū Ṭāhir al-Ŷannabī, «prédisait l'apparition inminente du *mahdī* et interprétait la conjonction du Jupiter et de Saturne en 316/928 comme étant le signe de la fin de l'ére de l'Islam et de l'avènement de l'ére religieuse finale»: EI^2, IV, 689. V. los horóscopos relativos a esa época recogidos por el šī'í Mūsà b. Nawbajt en los que se hace mención de *al-qā'im*: *al-Kitāb al-kāmil*, ed. y trad. A. Labarta, Madrid 1982, pp. 111-3.

Islam (37). El recién proclamado (aunque tal vez sería mejor decir «autoproclamado») califa omeya supo sacar partido del escándalo que causó esta profanación, sobre todo en la propaganda dirigida a sus aliados norteafricanos y especialmente tras el impulso a su política expansionista que supuso la conquista de Ceuta en el año 319/932. La ocupación militar de este importante enclave estratégico posibilitó una política más agresiva en el Norte de África, determinando un constante intercambio de cartas entre el califa omeya y sus aliados de la otra orilla del Estrecho: en estas cartas se han conservado las líneas generales de la propaganda puesta en marcha por el omeya para contrarrestar la de su rival fāṭimí. 'Īsà al-Rāzī, en un pasaje conservado en el tomo V del *Muqtabis*, nos informa de lo siguiente:

> En sus cartas a (los) príncipes beréberes de la costa, coaligados con él, an-Nāsir no dejaba de mencionar su pretensión al poder [sultán] en Oriente y su disposición a recuperar lo arrebatado a sus antepasados en una campaña en que pasaría allí a combatirlos, citando consejas [riwāyāt] que parecían favorables a tal acontecimiento y la unánime creencia de que en él se cumplirían ... (38).

Este proyecto de conquista del Oriente islámico, planteado como «reconquista» o recuperación de la herencia (mīrāṯ) de sus antepasados, era una forma de legitimar su título califal: esa reconquista implicaba la posesión futura de los Lugares Santos del Islam, especialmente de La Meca, que los 'abbāsíes no habían sabido defender del ataque de los cármatas, punto éste en el que se insiste una y otra vez:

> Libre ahora el príncipe de los creyentes de sus preocupaciones en al-Andalus, tras lograr todos sus objetivos en sus enemigos, no quedando en ellos residuos que tratar, ni ocasión de utilizar a sus hombres, concentra su resolución y aplica su empeño a su causa en Oriente, la reivindicación de lo que fue para sus antepasados derecho [ḥaqq] y para él herencia [mīrāṯ], esperando que la generosidad divina ponga en su mano la renovación de la fe [iḥyā' al-dīn] con su gobierno, la muerte de las herejías [imātat al-bida'] con su recto proceder, y la protección de la sagrada Casa de Dios [ḥimāyat bayt Allāh al-ḥarām], cuyo ensalzado sagrado ha sido violado, su rincón [rukn] saqueado, su gente derrotada y sus ritos interrumpidos, y que Dios ponga al príncipe de los creyentes como su protector ... (39).

(37) V. EI^2, IV, 333 (A. J. Wensinck-J. Jomier) y EI^2, IV, 687-92 (W. Madelung). La profunda impresión que este hecho causó en al-Andalus se refleja en la biografía de Fāṭima b. Yaḥyà b. Yūsuf al- Magāmī, quien, al tener noticia de lo ocurrido, no volvió a reír hasta su muerte, acaecida en el año 319/931: v. Ibn Baškuwāl, *Kitāb al- Ṣila* (ed. F. Codera y J. Ribera, Madrid 1882-3, *BAH*, t. I-II) n.° 1419, y al-Ḍabbī, *Bugyat al-multamis* (ed. F. Codera y J. Ribera, Madrid 1884-5, *BAH*, t. III), n.° 1593.

(38) *Muqtabas V*, 205/230. La referencia a esas predicciones vuelve a aparecer en otra carta: v. *Muqtabas V*, 210/235. Sería interesante rastrear esas «señales y tradiciones» y estudiar su posible relación con la escatología ismā'īlí, en la que la llegada del *qā'im* está estrechamente unida a la aparición de un ṣufyānī, es decir, un omeya.

(39) *Muqtabas V*, 206/231.

En otro pasaje, Ibn Ḥayyān hace una interesante valoración de las pretensiones del califa omeya: me refiero a su introducción al escrito de al-Nāṣir en el que éste responde a una carta de su aliado norteafricano Mūsà b. Abī l-'Āfiya:

> Así decía el párrafo de la respuesta de al-Nāṣir ... sobre su reivindicación del reino de Oriente, y su pena por la violación de los santuarios que tuvo allí lugar con la horrible acción de los cármatas, como ya se ha dicho y repetía en sus cartas por razones de utilidad política ['alà sabīl iḥkām al-siyāsa; el subrayado es mío]: «Ello ha afirmado la decisión del príncipe de los creyentes y encendido su corazón de ira y pesar la terrible noticia y grave calamidad sucedida a la Santa Casa de Dios, que estaba tan descuidada y sus peregrinos tan desatendidos [el subrayado es mío] que pudieron los infieles [ahl al-kufr] alcanzarlos en lugar de seguridad, matándolos en su explanada de las peores maneras, y siendo el sagrado violado y saqueado, suceso que no se sabe hubiera nunca ocurrido antiguamente ni después (40): cosa escandalosa y catastrófica, que no puede dejar de irritar al príncipe de los creyentes, quien verá de remediarlo y prohibirlo, haciendo a Dios la ofrenda de proteger y honrar la antigua mansión [al-bayt al-'atīq], humillando a quienes la han vilipendiado, pues Dios ha de ayudar a vencerlos, si quiere (41).

Más adelante, al-Nāṣir vuelve a insistir en que

> ... el deseo al que dirige su empeño y su vista y que ocupa su corazón es la reivindicación de su derecho y la recuperación de su herencia [ṭalab ḥaqqi-hi wairtiŷā' mīrāṯi-hi] y la búsqueda del reino de los califas sus padres ... Ifrīqiya y zonas anteriores, los Lugares Santos y sus dependencias, Egipto, Siria y lo que está más allá, con lo que Dios restaurará el estado [fa-yaruddu llāh bi-hi l-dawla] y volverá las tornas, renovando las antiguas meritorias obras de sus antepasados, dando a la religión por su mano nueva lozanía, haciendo valer el derecho totalmente y desterrando a todo hereje ... (42).

Estos pasajes que he citado son complementados por otros (43) en los que no se hace mención expresa de La Meca, pero sí del proyecto (real o ficticio) de reconquistar Oriente, «la heredad de sus antepasados», aquellos a los que los beréberes del Norte de África debían su conversión al Islam (44).

---

(40) Es curiosa la mala memoria de 'Abd al-Raḥmān III: La Meca fue atacada durante el califato omeya por el-Ḥaŷŷāŷ b. Yūsuf en 74/693 y el santuario sufrió un incendio, al parecer no intencionado: v. EI[1], III, 511 (H. Lammens) y cf. Ibn Nawbajt, ob. cit., pp. 88-9.

(41) *Muqtabas V*, 209-10/234.

(42) *Ibíd.*, 210/235.

(43) *Ibíd.*, 251/277 y 203/228.

(44) *Ibíd.*, 176-7/201-3 y 203/228.

Legitimidad (ḥaqq) del califato omeya de Damasco; herencia (mīrāṯ) de esa legitimidad en la rama andalusí omeya; renovación y defensa del Islam sunní a manos de 'Abd al-Raḥmān III, al-qā'im bi-llāh/bi-l-ḥaqq, al-nāṣir li-dīn Allāh, exigida por la amenaza ismā'īlí y por la debilidad de los usurpadores 'abbāsíes que ha posibilitado la profanación de La Meca: éstas fueron las líneas generales de la propaganda dirigida por el califa omeya de al-Andalus a sus aliados norteafricanos.

LA VILLE DE CUIVRE, UNE VILLE D'AL-ANDALUS

Por
Edgar WEBER

Attestation

Le conte de la Ville de Cuivre[1] occupe les Nuits 566-578 dans l'édition de Calcutta (1832-1842). C'est cette numérotation que suit l'édition du P. Salahâni[2]qui porte le titre suivant : *histoire des vases de Salomon (hikâyat al-qamâqim al-sulaymâniyya)* ne faisant pas apparaître le titre de la Ville de Cuivre qui y est pourtant mentionnée. L'édition populaire d'*al-maktabat al-thaqâfiyya*[3] sépare nettement les deux parties. Ainsi les Nuits 559-566 contiennent l'histoire des djinns et des démons emprisonnés dans les vases depuis le règne de Salomon (*hikâyat fi sh'ani l-jinn wa l-shayâtîn al-masjûnîna fî l-qamâqim min °ahdi Sulaymân)* et les Nuits 566-572 rapportent l'histoire de la Ville de Cuivre (*madînat al-nuhâs*). Nous nous reporterons principalement à cette édition dans notre étude.

La traduction de Mardrus[4] réunit ces deux récits sous le titre d'*Histoire prodigieuse de la Ville d'Airain.*

Pourquoi mentionner ces légères variantes ? C'est que d'emblée les différentes éditions posent un problème de contenu. Pour les uns, il s'agit d'une seule histoire, pour d'autres il est question de deux histoires, voire davantage. Cette hésitation dans les éditions confirme l'idée que la Ville de Cuivre fut en effet originellement un récit

---

[1]En espagnol, ce sujet a été présenté par Maria Jesus Rubiera, dans le chapitre : "la ciudad de cobre" de son livre : *La arquitectura en la literatura arabe*, Madrid, 1981, pp. 63-68.

[2]Salahâni, *alf layla wa layla,* Beyrouth, 1957, vol. IV, pp. 237-252 et vol. V, pp. 1-7.

[3]Al-maktaba l-thaqâfiyya, Beyrouth, 1979, vol. III, pp. 203-229.

[4]Mardrus, Paris, Laffont, 1980, vol. I, pp. 781-796 ; N. 339-347.

indépendant[1] qui fut inséré plus tard dans un ensemble plus large où le merveilleux abonde. Nous pouvons en effet rapprocher ce récit de nombreuses attestations que l'on trouve surtout chez les géographes arabes, après en avoir donné la structure principale.

Résumé du conte

Le récit de la Ville de Cuivre n'est pas seulement un conte des *Mille et Une Nuits*, ni seulement un conte des Cent et Une Nuits, mais une légende qui remonte bien avant la constitution définitive des Nuits, puisqu'on le retrouve dans un manuscrit anonyme du IXe siècle, puis chez plusieurs géographes et cosmographes renommés de la civilisation arabo-musulmane.

Dans son expression la plus simple, l'histoire de la Ville de Cuivre est liée au désir d'un souverain umayyade : Abd al-Malik Ibn Marwân qui veut récupérer les vases dans lesquels Salomon a jadis enfermé les djinns rebelles, selon une tradition qui venait de lui être rapporté. Il charge immédiatement Tâhir Ibn Sahl, un grand voyageur du royaume, d'entreprendre cette expédition. Celui-ci se fait aider par un autre grand voyageur : Abd al-Samad, recommandé par Abd al-Azîz, le frère d'Abd al-Malik qui gouverne en Egypte. Tous les deux vont trouver Musa Ibn Nusayr au Maghreb pour exécuter le désir du Calife de Damas, car ces vases se trouvent dans cette partie du monde musulman. Durant leur expédition, les trois hommes et leur troupe tombent sur un château immense renfermant le tombeau de Shaddâd, un cavalier de cuivre fixé sur un socle, un djinn attaché au tronc d'un palmier, enfin la Ville de Cuivre où les trois voyageurs réussissent finalement à pénétrer. Tâhir Ibn Sahl y meurt en voulant emmener la jeune fille qui dormait sur un lit richement dressé au milieu d'un palais. Mûsa décide alors de continuer le chemin, non sans avoir chargé les chameaux de toutes les richesses possibles avant d'atteindre finalement le bord de la mer où des pêcheurs noirs retirent

[1] Tarchouna, Mahmoud, *Les Marginaux, (Appendice : les marginaux dans les Mille et Une Nuits)*, Tunis, Imprimerie Officielle, 1982, p. 475.

de l'eau les vases scellés du temps de Salomon. Puis c'est le retour à Damas auprès du Calife Abd al-Malik.

Ce récit, on s'en doute, connaît de nombreuses variantes selon la tradition qui le relate. Il est intéressant de suivre ces modifications pour voir la genèse et l'évolution du récit.

La Ville de Cuivre dans la tradition géographique

La version la plus ancienne de la Ville de Cuivre se trouve dans un manuscrit anonyme conservée à la bibliothèque d'Oxford : **ta'rîkh Ibn Habîb,** daté de la fin du IXe siècle. Mûsa, le célèbre conquérant du Maghreb et de l'Espagne découvre une forteresse en cuivre. Ceux de ses hommes qui réussissent à escalader la muraille en sont renvoyés et demeurent incapables de se souvenir de ce qu'ils ont vu. Mûsa lève le camp sans avoir pu y pénétrer. Le thème de l'inviolabilité reviendra comme une donnée essentielle dans toutes les attestations antérieures à celle des *Mille et Une Nuits*. Là, Mûsa réussit à pénétrer dans la ville, alors que la tradition classique des géographes le fait échouer chaque fois qu'il entreprend d'y entrer.

A ce thème de l'inviolabilité, **Ibn al-Faqîh** (m. ap. 903) ajoute celui de la pêche des vases de Salomon[1]. Ainsi le conte de la Ville de Cuivre se trouve-t-il en fait composé de deux récits originairement indépendants, l'un appartenant à ce que l'on pourrait appeler le cycle de Salomon cher à la tradition sémitique judéo-chrétienne, l'autre appartenant au cycle des conquêtes arabes et plus précisément des hauts faits de Mûsa Ibn Nusayr conquérant de l'Afrique du Nord. Selon Ibn al-Faqîh, c'est Alexandre (Dhu l-Qarnayn) qui aurait fait construire la ville pour y déposer ses trésors et l'intérieur aurait été édifié avec la pierre de *baht*[2] dont la propriété est d'attirer, comme

---

[1] Ibn al-Faqîh, *kitâb al-buldân,* éd. de Goeje, Bibliotheca Geographorum Arabicorum (B.G.A.), tome V, Leyde, 1885, p. 84.

[2] Au chapitre IX : *les pays de la légendes,* Miquel écrit à propos de la pierre : "*Car voici maintenant, chargée de propriétés magnétiques et hallucinatoires, la pierre de l'aigle ou aétie (baht), qui tient du fer par sa composition, mais du cuivre par sa*

l'aimant le fer, les hommes qui la regardent, après avoir provoqué chez eux un irrésistible rire.

Plus proche d'Ibn al-Faqîh dans le temps, **Mas°ûdi** (m. 956) mentionne deux fois la Ville de Cuivre dans ses célèbres *murûj al-dhahab* (Prairies d'or). Le premier texte situe la ville au Maghreb. "*Ensuite vient le pays du Sûs al-Adna qui est distant de Kairouan d'environ 2.300 milles et d'une vingtaine de journées de marche du Sûs al-Aqsa, sur un parcours constamment fertile et cultivé ;* [mais au-delà de ce dernier point] *on arrive au Wâdi r-raml et au Château Noir, puis au désert de sable dans lesquels se trouve la ville connue sous le nom de Ville de cuivre et Coupoles de Plomb. C'est à cet endroit que se rendit Mûsa b. Nusayr du temps de Abd al-Malik b. Marwân et qu'il y vit toutes les merveilles dont il a donné la description dans un livre que l'on se passe de main en main. D'autres disent que* [cette ville] *se trouvait dans les déserts qui avoisinent l'Espagne et que l'on appelle la Grande Terre*"[1].

Dans le second passage, Mas°ûdi fait allusion à un livre : *akhbâr al-zamân,* aujourd'hui perdu, dans lequel il aurait développé l'histoire de cette ville. Il ajoute cependant : "[il a été question...] *des sept édifices de l'Espagne, de la ville d'airain (madînat al-sufr) et de la coupole de plomb qui se trouvent dans les déserts de ce pays ;* [nous avons raconté les aventures] *de ses anciens rois,* [et dit] q*u'il était impossible d'y accéder ; puis* [nous avons expliqué] *comment elle fut assiégée par le général d'Abd al-Malik b. Marwân, comment les Musulmans furent précipités du haut des murs, en montant à l'assaut, et comment, d'après leur propre récit, ils goûtèrent ensuite les délices de ce monde et de l'autre.* [Nous avons mentionné] *une autre ville entourée de remparts de cuivre et située sur la côte de l'océan indien, à l'extrémité des déserts de l'Inde ; nous avons parlé des aventures des rois de l'Inde dans cette ville, où il leur était impossible de*

---

par sa couleur ; comme le cuivre à Rome, elle donne corps et nom à toute une ville : la madînat al-baht, cheval de bataille de l'encyvlopédie des merveilles, où Ibn al-Faqîh se montre une fois de plus imbattable" : Miquel, La Géographie humaine du monde musulman..., vol. II, Paris, Mouton, p. 491.

[1]Mas°ûdi, *Les Prairies d'or,* trad. Charles Pellat, Paris, CNRS, 1962, p. 149.

pénétrer ; enfin des [eaux] *qui sortent du Wâdi r-raml et de se dirigent vers cette cité*"[1].

La description de Mas°ûdi contrairement au récit du ta'rîkh Ibn Habîb, omet de mentionner la pierre *baht* qui fait rire. Mais en accord avec Ibn al-Faqîh, il semble attester que le récit de la Ville de Cuivre faisait l'objet d'un livre à part.

Un contemporain de Mas°ûdi qui lui aussi évoque la Ville de Cuivre est le grand historien **Tabari** (838-923) auteur d'un monumental ouvrage d'histoire dont il ne reste que le résumé en treize volumes ! Tabari enregistre très souvent des données sans les harmoniser entre elles, à la manière en quelque sorte de la compilation du hadîth. Mais il est plus intéressant encore de constater que le récit sur la ville magique vient à la suite d'une explication sur la fontaine d'airain dont parle le Coran : 34, 11 : " *A Salomon* [Nous soumîmes] le *vent... Pour lui, Nous fîmes couler la Source d'Airain. Parmi les Djinns, il en était qui travaillaient à sa discrétion, avec la permission d'Allah... Pour lui, ils faisaient ce qu'ils voulaient : des sanctuaires, des statues, des chaudrons [grands] comme des bassins et des marmites stables*".

Tabari explique donc qu'avec cet airain qui coulait, Salomon fit construire cette fameuse ville dans un endroit où les hommes ne passent pas : "*Salomon réunit les péris et les devs, ainsi que les hommes et il leur demanda de lui construire avec [cet] airain coulant un monument qui subsistât jusqu'au jour du jugement...* " pour "*faire de cette ville le dépôt de tous les trésors et de tous les livres que tu (Salomon) as en ton pouvoir*"[2]. Cette ville retirée du monde et où aucun homme n'a jamais pu se rendre sauf Salomon ou Alexandre selon les traditions, est découverte un jour par par Mûsa Ibn Nusayr du temps d'Abd al-Malik Ibn Marwân. Les murailles étaient tellement hautes qu'ils entassèrent tous les bâts des chameaux pour atteindre les créneaux. Le premier qui y monta "*fit un visage riant à ses compagnons, se mit à rire aux éclats, se précipita de l'autre côté des murailles et disparut. Personne de tous ceux qui étaient présents*

[1]Mas°ûdi, *Les Prairies d'or*,trad. Charles Pellat, tome II, CNRS, Paris, 1965, p. 547.

[2]Tabari, *De la création à David,* trad. Zotenberg, Paris, Sindbad,1984, p.53.

n'entendit plus parler de lui"[1]. Ainsi moururent trois compagnons. Mûsa décida d'abandonner le projet d'entrer dans cette ville. En faisant le tour des murs, ils découvrirent une inscription en vers sur le mur rappelant que le destin de l'homme est de mourir. Le texte des *Mille et Une Nuits* multipliera ce genre d'inscription. Puis Tabari passe à l'histoire de Shaddâd fils de Ad. Ce rapprochement n'est pas gratuit non plus si l'on observe que *les Mille et Une Nuits* mentionnent également Shaddâd lorsque Mûsa découvre un immense château dans lequel se trouve sa tombe. On a l'impression que Tabari fait converger vers un centre des récits originellement indépendants.

Yâqût (1179-1229) dans son *mu°jam al-buldân* attribue à Salomon la construction de la Ville de Cuivre pour y mettre ses trésors, comme l'atteste également la version de Tabari. Yâqût reproduit un texte d'Ibn al-Faqîh, qui, lui-même, se retrouve chez Qazwîni. La trtaduction est la suivante.

"La Ville de Cuivre : on dit aussi madînat al-sufr. Son histoire est difficile à croire à cause de sa divergence avec ce qui est habituel. Je ne m'en porte pas responsable. Je n'écris que ce que j'ai trouvé dans les livres célèbres que les savants ont composé&s. [Quoi qu'il en soit], *c'est une ville connue, aussi l'ai-je mentionnée à mon tour. Ibn al-Faqîh rapporte : Parmi les villes d'al-Andalus, il y a la madînat al-sufr. Certains savants pensent qu'elle a été construite par Dhu l-Qarnayn qui y a déposé ses trésors et sa science et en [interdit] l'entrée avec des talismans (tilasm). Personne ne l'a encore découverte. Il construisit l'intérieur avec la pierre baht*[2] *qui est* [comme] un *aimant pour les hommes*[3]. *En effet, quand un homme la regarde, il ne peut plus s'empêcher de rire, ni de se jeter vers elle. Il*

---

[1]Tabari, op. cit., p. 54.

[2]Le texte arabe donne *al-bahta* (au féminin).

[3]On trouve la mention de la pierre *baht* chez Zuhri au XIIe siècle dans son *kitâb al-jughrâfiyya*. Celui qui la regarde demeure stupéfait (*bahita*) et ne peut plus parler. Zuhri mentionne dans le même ouvrage l'existence d'un château, *al-qasr al-mushayyad* dont l'intérieur aurait été construit avec cette pierre rapportée par Alexandre du pays des Zanj. Sa présence explique pourquoi les hommes qui veulent escalader cet immense château sont attirés vers l'intérieur et disparaissent sans laisser de trace. cf. Zuhri, *kitâb al-jughrâfiyya*, éd. Hadj-Sadok, Damas, Bulletin d'Etudes Orientales, tome XXI, p. 186 et pp. 266-267.

ne peut plus s'en détacher non plus jusqu'à ce qu'il meure. [Cette ville] *se situe dans les déserts (mafâwiz) d'al-Andalus. Lorsqu'Abd al-Malik Ibn Marwân en entendit parler ainsi que de ses trésor et de la science qu'elle renfermait et* [qu'il apprit] *qu'à côté d'elle se trouvait un lac renfermant également d'immenses trésors, il écrivit à Mûsa Ibn Nusayr son lieutenant au Maghreb et lui donna l'ordre de s'y rendre et de tout faire pour y pénétrer, puis de lui faire savoir ce qu'elle renferme. Il remit la lettre à Tâlib Ibn Mudrik qui s'en chargea et se mit en route et arriva auprès de Mûsa Ibn Nusayr à Kairouan. Dès qu'il lui remet la lettre, Musa équipa mille cavaliers et partit en direction de la ville. Quand il en revint, il écrivit à Abd al-Malik Ibn Marwân : Au nom du Dieu Miséricordieux et Clément, que Dieu se montre bon envers le Prince des Croyants et qu'il lui procure le bien dans ce monde et dans l'autre. O Prince des Croyants, je t'informe que je me suis équipé pour quatre mois et suis parti dans les déserts d' al-Andalus accompagné de mille cavaliers. Je me suis enfoncé dans des chemins dont les traces étaient perdues et dont les points d'eau avaient disparu.* [Depuis longtemps] *on n'en avait plus ni trace ni nouvelle.* [Je suis donc parti] *pour trouver la construction d'une ville dont personne n'avait jamais vu de semblable, ni rien entendu de comparable. J'ai marché quarante trois jours, quand soudain, nous apparut l'éclat de sa grandeur, à une distance de cinq jours de marche ? Son aspect terrible nous effraya et remplit nos coeurs d'épouvante* [tellement elle était] *immense et la contrée lointaine. Quand nous fûmes près d'elle, elle était merveilleuse et son aspect terrible comme si elle n'avait pas été faite de main d'homme. Je descendis à son angle oriental et fis la prière du soir avec mes compagnons. Nous passâmes la nuit la plus horrible que Musulmans aient jamais passée. A notre réveil, nous proclamâmes la grandeur de Dieu, ravis et contents d'être au matin. Puis, j'ai donné l'ordre à un de mes compagnons à la tête de cent cavaliers de faire le tour de la muraille. Ils partirent deux jours et revinrent au matin du troisième m'informant qu'il n'y avait pas de porte et qu'aucun chemin n'y conduisait.. Je fis alors rassembler tous les bagages de mes compagnons au pied de la muraille et les fit entasser les uns sur les autres pour voir si quelqu'un pouvait y monter et me rapporter ce qui se trouvait à l'intérieur. Mais nos bagages n'atteignirent même pas le quart de la hauteur de la muraille. Je donnai alors l'ordre de prendre des échelles (salâlim). Ce qui fut fait. Je les fis fixer les unes aux*

autres avec des cordes et les fis dresser contre le mur, promettant mille dirhams à celui qui me renseignerait sur la ville. Un de mes compagnons avança et escalada l'échelle, implorant Dieu et récitant des versets du Coran. Quand il fut arrivé au faîte de la muraille et qu'il surplomba ce qui s'y trouvait, il éclata de rire et y s'élança dans la ville. Nous lui criâmes : Dis-nous ce que tu as, et ce que tu vois. Mais il ne nous répondit pas. Je promis alors mille dinars à celui qui y monterait et qui me renseignerait sur la ville et cet homme. Un homme de Himyar se présenta, prit les dinars et les déposa dans ses bagages (rahl), puis il monta. Quand il fut au sommet de la muraille, il éclata de rire et s'élança à son tour à l'intérieur. Nous lui criâmes également : Dis-nous ce qu'il y a derrière toi, dis-nous ce que tu vois! Mais il ne nous répondit pas. Un troisième y monta, mais il en fut de lui comme des deux précédents. [Finalement] *plus personne ne voulut y monter, chacun ayant pitié de lui-même. Je perdis tout espoir de voir quelqu'un y monter et ne pus plus prétendre à en savoir plus, aussi je partis en direction du lac en longeant la muraille et j'aboutis à un endroit où était gravée une inscription en langue himyarite que je fis recopier*"[1].

Le contenu de l'inscription, en dix vers, mentionne l'impuissance de l'homme et son destin mortel ainsi que la construction de la Ville par Salomon. Mais l'ordre donné aux djinns d'exécuter l'ouvrage, est en contradiction avec le texte plus haut où le constructeur est Dhu l-Qarnayn (Alexandre) et non plus Salomon.

Ici se termine la description proprement dite de la Ville de Cuivre, mais Yâqût consacre encore une page à la description du lac dans lequel apparaît un djinn dont le père a été enfermé par Salomon. Mûsa interroge le djinn sur sa présence. Il lui répond qu'il avait entendu du bruit et cru que c'était le retour d'al-Khidr. Car al-Khidr avait l'habitude de revenir une fois l'an sur le lac. Puis le texte mentionne la pêche de vases (*hubâb*) de cuivre scellés avec du plomb d'un desquels s'échappait un cavalier en cuivre tenant dans sa main une lance en cuivre. Quand Abd al-Malik eut finit de lire la lettre de Mûsa, il en demanda le sens à un certain al-Zuhri qui lui confirma que les hommes qui se jetaient en bas de la ville, le faisaient parce que des djinns se trouvaient à l'intérieur de la ville ; par ailleurs, la

[1] Yâqût, *mu°jam al-buldân*, Dâr Beyrût, Beyrouth, vol. 5, 1957, pp. 80-83.

fumée qui sortait des vases repêchés par les Noirs était des djinns que Salomon y avait enfermés.

Le thème du lac manque chez certains géographes, mais le cavalier de cuivre, l'inscription ou les inscriptions et la pêche des vases renfermant des djinns sont généralement reproduits, mais dans un ordre différent. Dans *les Mille et Une Nuits*, les vases sont la raison première du voyage et le cavalier en cuivre revient deux fois, une fois comme statue indiquant la direction à suivre, une seconde fois sous la forme d'un sculpture ouvrant la tour sur la muraille qui permettait de descendre dans la ville. Ce merveilleux se retrouve dans un autre texte majeur que nous reproduisons maintenant.

Abu Hâmid al-Gharnâti (m. 1170) qui excelle dans l'art de la *rihla* agrémentée de récits merveilleux et de légendes mentionne que c'est bien Salomon qui a fait élever la ville. Il ne mentionne plus la pierre *baht*, bien que les hommes qui escaladent la muraille se mettent à rire avant de se jeter en bas. Le récit est un des plus riches en imagination et mérite d'être reproduit en entier.

"*Récit de la Ville de Cuivre, construite par les djinns pour Salomon fils de David (sur eux soit la paix) dans les déserts (fayâfi) d'al-Andalus au Maghreb al-Aqsâ, non loin (qarîban) de la mer des Ténèbres (bahr al-zulumât). Lahqal Ibn Ziyâd rapporta qu'Abd al-Malik entendit rapporter* [un jour] *l'histoire (khabar) de la Ville de Cuivre qui se trouve en al-Andalus. Il écrivit* [aussitôt] *à son gouverneur (°âmil) du Maghreb : J'ai appris l'histoire de la Ville de Cuivre construite par les djinns pour Salomon fils de David (sur eux soit la paix) ; vas-la voir et décris-moi les merveilles que tu auras vues de tes propres yeux. Réponds-moi vite, si Dieu le veut. Lorsque le gouverneur du Maghreb reçut la lettre d'Abd al-Malik, il sortit avec une immense armée, un important équipement et des vivres pour un bout de temps,* [accompagné] *de guides (adillâ')* [capables] *de les conduire à cette ville.* [Mûsa] *marcha sur une route peu commune pendant quarante jours avant de déboucher sur une vaste terre avec beaucoup d'eau, de sources, d'arbres, de bêtes sauvages, d'oiseaux, d'herbes et de fleurs. La muraille de la Ville de Cuivre leur apparut comme si elle n'avait pas été faite de main d'homme. Ils en étaient effrayés. Puis l'émir Mûsa Ibn Nusayr divisa son armée en deux parties et installa chacune d'elle à chaque côté de la muraille de la Ville. Il envoya* [également] *un général à la tête de mille cavaliers*

faire le tour de la Ville pour voir s'il y découvrirait une porte et s'il rencontrerait près d'elle âme qui vive. Le général partit et s'absenta six jours. Le septième jour il revint avec ses hommes et rapporta qu'il avait mis six jours pour faire le tour de la ville sans apercevoir âme qui vive, sans trouver [la moindre] *porte. Mûsa Ibn Nusayr dit alors : comment* [faire pour] *connaître ce qu'il y a à l'intérieur de cette ville ? Les ingénieurs (muhandisûn) lui répondirent : Donne l'ordre de creuser sous ses fondations. Peut-être pourras-tu pénétrer à l'intérieur.* [C'est ce qu'il fit]. *Ils creusèrent alors à la base de la muraille de la ville jusqu'à ce qu'ils atteignirent* [un niveau] *d'eau. Les fondations du cuivre étaient si profondément enfoncées sous terre qu'ils furent arrêtés par l'eau (ghalabahum al-mâ'). Ils comprirent alors qu'ils ne pourraient jamais entrer par les fondations. Les ingénieurs lui conseillèrent alors : Fais élever, près d'un angle d'une des tours de la ville, une construction qui* [nous permette] *de surplomber la ville. Il* [en] *donna l'ordre et ils* [se mirent à] *découper des pierres et à préparer du plâtre et de la chaux vive. Ils élevèrent à côté de la ville dans un angle d'une tour, une construction d'une hauteur de trois cents coudées, au point de ne plus pouvoir ajouter une pierre de plus, ni du plâtre ni de la chaux vive. Il manqua encore deux cents coudées* [avant d'atteindre] l*a muraille. Mûsa Ibn Nusayr donna alors l'ordre d'employer du bois* [et de l'ajouter] *à la construction en pierres. Ils arrivèrent ainsi à cent soixante-dix coudées de plus. Ils fabriquèrent alors une immense échelle qu'ils y montèrent au moyen de cordes et qu'ils appuyèrent sur le sommet du mur. Puis, Mûsa Ibn Nusayr fit venir un héraut* [pour] *annoncer aux hommes : A celui qui grimpera au sommet de la muraille de la ville, je donnerai son prix du sang.* [Aussitôt] *un valeureux s'avança parmi ses hommes et réclama le prix du sang. Mûsa Ibn Nusayr ordonna de le lui remettre. Il le prit et le laissa à l'émir en dépôt, disant : Si j'en sors vivant, ce sera mon salaire et je le prendrai, mais si je meurs, jl reviendra à mes héritiers comme* [une part] *d'héritage. Puis, il grimpa jusqu'au sommet de la muraille de la ville et qu'il surplomba cette dernière, il se mit à rire, à battre des mains et à se jeter à l'intérieur de la ville.* [Les compagnons] *entendirent alors un immense vacarme et des cris terribles. Ils* [en] *furent grandement effrayés. Ces cris durèrent trois jours et trois nuits, avant de cesser.* [Les hommes de Mûsa] *appelèrent alors leur compagnon, mais sans obtenir de réponse. Quand ils eurent perdu tout espoir* [de le retrouver], [Mûsa]

fit venir un autre héraut [pour lui faire annoncer] : *L'émir accordera mille dinars à celui qui grimpera sur le sommet de la muraille.* [Aussitôt], *un autre valeureux se présenta en disant : Je grimperai au sommet. L'émir ordonna de lui remettre* [sur le champ] *les mille dinars. Il les prit et en fit la même chose que son prédécesseur. L'émir lui donna ce conseil : Ne fais pas comme* [ton compagnon], *informe-nous de ce que tu vois et ne descends pas chez les autres, en abandonnant tes compagnons. Il leur en fit la promesse. Mais quand il arriva au sommet de la ville, il se mit à rire, à battre des mains et à se jeter* [en bas]... *Toute l'armée se met alors à crier : Ne fais pas cela.* [Mais] *il ne les écouta pas et disparut. Ils entendirent une nouvelle fois des cris terribles, encore plus forts que les premiers, au point qu'ils craignirent* [maintenant] *pour leur vie. Ces cris durèrent trois jours et trois nuits avant de cesser. Mûsa Ibn Nusayr dit alors :* [Si] *nous partons d'ici sans rien savoir de cette ville, que vais-je écrire et répondre au prince des croyants ? Il ajouta : Celui qui* [y] *grimpera, je lui ferai remettre deux fois le prix du sang. Un troisième homme se présenta en disant : J'y monte, mais attachez-moi à la taille une forte corde et tenez en le bout. Si je me jette en bas, vous m'en empêchez. C'est ce qu'ils firent. L'homme grimpa alors au sommet et une fois arrivé, il se mit à rire et* [voulut] *se jeter en bas.* [Aussitôt], *ils tirèrent sur la corde mais l'homme tira vers la ville* [si fort] *que son corps se rompit en deux. La moitié inférieure avec les cuisses et les jambes tombèrent d'un côté et l'autre moitié tombée à l'intérieur de la ville. Les cris et le vacarme redoublèrent de plus belle. L'émir désespéra de connaître quelque chose sur la ville, disant que la dans la ville* [il devait y avoir] *des djinns qui s'emparent de tous ceux qui veulent descendre dans la ville. L'émir Mûsa donna alors l'ordre à l'armée de partir. Ils avaient dépassé la ville d'une parasange environ, lorsque* [Mûsa] *aperçut des plaques (alwâhan) de marbre blanc. Chaque plaque avait environ vingt coudées et sur chacune était gravés des noms de rois, de prophètes, de pharaons, de Chosroès, de tyrans, des conseils et des mises en gardes, le souvenir du Prophète Mahomet et de sa Communauté et leur glorieuse* [renommée], *ainsi que* [la place] *prestigieuse qu'ils occupent auprès de Dieu.* [Or], *il y avait parmi les savants qui accompagnaient* [Mûsa], *quelqu'un qui savait lire toutes les langues. Ils retranscrirent le contenu de toutes les plaques. Soudain, ils aperçurent au loin une statue (sûra) en cuivre. Ils se dirigèrent vers elle et trouvèrent* [en

effet] *une statue d'un homme tenant dans sa main une plaque en cuivre sur laquelle était gravé* [ce texte] *: N'allez pas plus loin, revenez sur vos pas, n'entrez pas sur cette terre,* [sinon] *nous mourrez. Mûsa prit la parole : Sur une terre si blanche, avec autant d'arbres, de plantes et d'eau, comment pourrait-on y mourir ? Il donna alors l'ordre à quelques-uns de ses esclaves d'avancer sur cette terre.* [Aussitôt] *des fourmis grosses comme des bêtes sauvages, bondissant parmi les arbres, mirent en pièces ces hommes ainsi que leurs chevaux et se dirigèrent vers l'armée comme un gros nuage, ne s'arrêtant que lorsqu'ils atteingnirent la statue. Ils n'allèrent pas plus loin.* [Mûsa et ses hommes] *en étaient étonnés . Ils s'éloignèrent de la ville, marchant en direction de l'Orient, jusqu'à ce qu'ils virent de nouveau beaucoup d'arbres.*

Ce passage sera également repris par le fameux cosmographe **Qazwîni** (1203-1283), dans le *kitâb athâr al-buldân*[1] mais, en ne mentionnant que le passage sur la ville, sans l'épisode des vases de Salomon.

En revanche l'**Abrégé des merveilles** du XIV-XVe s. donne une nouvelle variante sur l'emplacement de cette ville merveilleuse. "[Le roi Sâ] *réunit tous les ouvriers d'Egypte et il construisit dans le Wâh el-Aksa (l'oasis extrême), une ville dont les murailles avaient cinquante coudées de haut, et il y déposa beaucoup de secrets des sciences et de grands trésors. Cette ville est celle à laquelle arriva Mûsa, fils de Nosaïr, au temps des Omeyades, après qu'il eût été investi de l'autorité dans le Maghreb. Ce personnage étant venu en Egypte se dirigea au moyen des étoiles sur le Wâh el-Aksa ... et il arriva devant une ville fortifiée, ayant des portes de fer. Il voulut ouvrir l'une de ces portes, mais il ne le put pas, parce que le sable s'était amoncelé tout autour d'elle. Ils fit monter des hommes qui sautèrent à l'intérieur, ne sachant pas comment ni sur quoi ils retomberaient, ni ce qu'ils rencontraient. Mais n'ayant trouvé aucun moyen d'entrer, il abandonna cette ville et passa... On dit que personne avant ou après lui ait pénétré dans cette ville*"[2]. Remarquons que l'auteur de cette recension, (pour certains Ibn Wâsif

[1] Qazwîni, *athâr al-buldân*, éd. Wüstenfeld, tome, III, Göttingen, 1848, p. 375.
[2] *L'Aberégé des Merveilles*, trad. Carra de Vaux, Paris, Sindbad, 1984, p.119.

Shâh ou un autre) ne donne pas le nom de la ville. Pour lui, c'est une ville anonyme que Mûsa ne réussit pas à prendre.

Maqrîzi (1364-1442), qui copie *l'Abrégé des Merveilles* dans son *khitat* où il compile tout ce que l'on sait sur l'Egypte situe l'existence de la ville au sud du haut Nil.

Ibn Khaldûn (1332-1406), un contemporain, met en revanche, sérieusement en doute l'existence d'une telle ville dans le cadre de sa réflexion sur l'histoire des faits possibles ou impossibles : "*Il y a aussi Al-Mas'oudi et sa fameuse Ville de Cuivre (madînat al-nuhâs) qui aurait été située dans le désert de Sijilmâsa, traversé (au début du VIIIe siècle) par Mûsa b. Nusayr, au cours de son expédition au Maghreb. On dit que les portes de cette ville étaient fermées. Celui qui veut entrer en escaladant les murs, quand il arrive au faîte des remparts, bat des mains, se jette dans le vide et disparaît. C'est un conte digne des des Mille et Une Nuits. Guides et voyageurs ont parcouru le désert de Sijilmâsa : ils n'ont jamais rien vu de semblable. Tous les détails ci-dessus sont invraisemblables. Il y a juste assez de métaux pour les vases et les ustensiles. il est absurde de penser qu'on pourrait disposer d'une quantité (de cuivre) suffisante pour en construire une ville*"[1]. Ibn Khaldûn semble faire la critique interne des textes, pour s'assurer de leur objectivité. Le récit de la Ville de Cuivre allait devenir un conte des *Mille et Une Nuits* et ainsi se détacher définitivement des récits véridiques que recherche Ibn Khaldûn. En effet, pour lui, "*lorsqu'il s'agit d'événements matériels, il faut reconnaître, avant tout, leur conformité (avec la réalité), c'est-à-dire se demander s'ils sont possibles*"[2]. Ibn Khaldûn a conscience de poser un vrai problème à l'historien. "*Notre propos actuel est d'une conception nouvelle, d'une grande originalité et d'une extrême utilité* "(idem).

Au terme de cette revue des principales mentions de la Ville de Cuivre dressons un tableau récapitulatif des principales caractéristiques de cette ville. La première colonne indique les données d'Abu Hâmid al-Gharnâti, la seconde : Tabari, la troisième :

---

[1]Ibn Khaldûn, *Discours sur l'Histoire universelle, al- muqaddima*, trad. V. Monteil, Paris, Sindbad, 1968, tome I, pp. 73-74.

[2]Ibn Khaldûn, op. cit. p. 74.

L'Abrégé des merveilles, la quatrième : Mardrus, la cinquième : *les Cents et Une Nuits,* et la sixième : Yâqût, *mu°jam al-buldân.*

nom	cuivre	—	—	airain	cuivre	sufr
auteur	djinns	djinns	Sâ	—	—	djinns
destinataire	Salomon	Salomon	Sâ	—	—	Alex.
lieu	Andalus	Andalus	Egypte	—	—	Andal.
chef	Malik	Malik	—	Malik	Malik	Malik
exécuteur	Mûsa	Mûsa	Mûsa	les 3	les 3	Mûsa
adjuvants	guides	troupe	troupe	T+S	T+S	Tâlib
durée	40 j.	40 j.	7 j.	—	40 j.	4 mois
cadre	végét.	désert	sable	silence	désert	déserts
tour	6 j.	—	—	heures	jours	2 j.
essai	sape	—	—	—	—	—
moyen	échelle	selles	—	échelle	échelle	échelle
portes	—	—	fer	—	25	—
tentatatives	3	3	plus..	1	5	3
bruit	3 j.	—	—	—	—	—
rire	hom.	hom.	—	—	—	hom.
réussite	—	—	—	Mûsa	A.Sam.	—
inscription	oui	—	—	4	7	1
cavalier	oui	—	—	oui	oui	oui
châtiment	fourmis	—	—	—	—	—
mort Tâhir	—	—	—	oui	oui	—

T+S représente Tâhir (alias Tâlib) et Abd al-Samad ; Sâ est un pharaon d'Egypte ; A.Sam est Abd al-Samad ; les 3 sont : Mûsa Ibn Nusayr, Tâhir et Abd al-Samad.

Le merveilleux dans la tradition arabe

Le récit de la Ville de Cuivre ne doit pas être considéré comme un pur fruit de l'imagination humaine, comme on l'entendrait en Occident. Car dans la tradition arabo-musulmane l'imaginaire ne recoupe pas exactement l'imaginaire occidental. Les djinns par exemple, que l'Occidental aurait tort de ranger du côté des fées, sont

des créatures de Dieu dont l'existence ne peut être mise en doute parce que le Coran les authentifie. Le Coran certifie aussi l'existence de Salomon et sa puissance sur les mêmes djinns. Il devient donc tout naturellement pensable et plausible, pour un homme appartenant à cette culture arabo-musulmane, de croire que l'emprisonnement des djinns dans des vases est un des exemples de cette puissance salomonienne sur les esprits rebelles. L'existence ontologique des djinns et de Salomon affirmée par le Coran donne ainsi au texte qui les mentionne une crédibilité plus grande que s'ils étaient mentionnés dans un récit de fiction. Ou disons encore que ce que nous appelons fiction cesse de l'être si les acteurs sont authentifiés par le Coran. Il en est presque de même de la Ville merveilleuse. Elle acquiert un statut d'authenticité dès l'instant qu'elle est mise en relation avec la toute puissance de Dieu. Dans notre récit, la Ville de Cuivre est attestée par le djinn que rencontre Mûsa. Pour une conscience arabo-musulmane de l'époque classique, le merveilleux était facilement intégré dans la réflexion religieuse. Le croyant ou le savant ne voyait pas de contradiction ni une atteinte à la logique des choses en parlant d'animaux, de plantes ou de réalisations humaines appartenant au merveilleux. Tout être, toute chose, tout événement qui pouvait émerveiller l'homme était considéré comme un signe qui pouvait conduire sur le chemin de la reconnaissance de la grandeur et de la puissance divine. C'était d'ailleurs-là, une des fonctions essentielles du merveilleux comme l'avait compris les grands compilateurs des *ajâ'ib* et *gharâ'ib* dont les plus illustres représentants demeurent Qazwîni et Dimashqi.

La littérature arabe, notamment celle des géographes et des cosmographes a été très tôt marqué et influencé par les récits porteurs de merveilleux. Dès le IXe siècle circule l'anonyme suivant : *akhbâr al-Sîn wa l-Hind* (relation de la Chine et de l'Inde) et au Xe s on connaît *ajâ'ib al-Hind* (les Merveilles de l'Inde). Les Prairies d'or (*murûj al-dhahab*) de Mas°ûdi reste encore fidèles à ce genre comme après lui Abu Hamid al-Gharnâti, Qazwîni et l'auteur de *l'Abrégé des Merveilles* que nous avons déjà cités plus haut ou un Ibn al-Wardi (XVe s.) avec *la Perle des Merveilles*. L'agiographie et l'histoire n'échappe pas non plus à cette règle si l'on considère les nombreuses histoires des prophètes (*qisas al-anbiyâ'*) dont al-Tha°âlibi, par exemple, représente la forme achevée. Tabari (Xe s.) dans sa monumentale histoire est loin de rejeter des récits que nous

classerions aujourd'hui volontiers parmi les légendes et les contes. Et Jâhiz (776-868) de rappeler déjà dans le *kitâb al-hayawân* (le livre des animaux) que si Dieu avait créé le monde et avait parsemé dans sa création des phénomènes étranges, c'était pour que l'homme doué de raison décripte ces signes et y reconnaisse la grandeur de Dieu, car la plus minuscule créature est encore un signe de Dieu[1]. Qazwîni reprendra une argumentation semblable dans son *ajâ'ib al-makhlûqât.*

Le thème du merveilleux a été traité au colloque de 1974, où M. Troupeau insiste sur ce lien : " *A propos des merveilles de la création... il est intéressant de constater que jamais, dans le Coran, ces merveilles ne sont désignés, ne sont nommées, par un dérivé de la racine °ajiba ; elles sont toujours désignées par le mot âya signe. Cinq fois dans le Coran on trouve un long verset qui énumère toutes ces merveilles et dans les cinq versets nous avons cette finales stéréotypée : en cela sont des signes pour un peuple qui raisonne (ya°qilûna), qui croit (yu'minûn), qui réfléchit (yatafakkarûn), ou pour ceux qui sont doué d'esprit (ûli l-albâb), c'est -à-dire simplement qui ont, qui possèdent non pas le °aql mais le lubb, ce vieux mot sémitique qui signifie coeur à l'origine, comme en éthiopien je crois, et ensuite raison, esprit*"[2].

Pour le croyant musulman de l'époque classique la raison et la foi trouvaient dans le merveilleux non pas l'occasion du doute, comme le ferait un esprit critique du XXe s. occidental, mais la chance offerte à l'homme pour qu'il développe son intelligence et pénètre un peu plus le secret de la création dans laquelle il ne saurait y avoir de ruptures. La création est essentiellement une, et les êtres qui sortent de l'ordinaire pour un Occidental sont au contraire l'expression de la volonté de Dieu pour un Musulman.

Cette introduction doit nous faire comprendre que le récit de la Ville de Cuivre, en raison de son lien avec le cycle de Salomon n'appartient donc plus unilatéralement à la fiction, mais aux signes multiples qui guident le croyant vers l'Unicité de Dieu, cette attestation que les pêcheurs noirs à la fin du récit tiennent à rappeler. En effet, la fin du conte est un hymne à l'Unicité divine. Les Noirs,

---

[1] Jâhiz, *Le Cadi et la mouche, anthologie du Livre des Animaux,* trad. Lakhdar Souami, Paris, Sindbad, 1988, pp. 53-58.

[2] *L'Etrange et le merveilleux dans l'Islam médiéval,* Paris, ed. J. A., 1974, p. 42.

pêcheurs des vases de Salomon ont appris la *shahâda,* et rien d'autre, de la bouche d'un personnage qui surgissait parfois de l'eau de la mer et qui se faisait appeler Abu l-Abbâs al-Khidr. Ne fallait-il pas d'une certaine manière qu'il en soit ainsi, que les vases de Salomon soient en effet repêchés par des croyants et non des infidèles ? Que des peuples, coupés de toute civilisation musulmane, aient eu connaissance de l'islam sans l'intermédiaire de Musulmans est encore un fait merveilleux, au diapason de tout du reste du conte. Outre cette signification, le conte s'empare aussi de données historiques et véhicule ainsi un implicite dont il faut rendre compte.

La structure du conte

Si l'on remarque quelques contradictions dans la chronologie des personnages, le récit lui-même ne manque pas d'incertitude. Au début du conte il est question d'un homme qui aurait découvert les vases de Salomon après avoir été poussé vers l'Inde (*inhadarû ila bilâd al-Hind*)[1] (p. 203). Sur le rivage où la troupe accoste, vivent des Noirs qui ne parlent pas arabe sauf leur roi, et qui ne connaissent surtout rien de l'islam (p. 204). Car, comme explique leur roi, personne ne s'était encore rendu chez eux. Or la recherche de ces vases se fera non en allant vers l'Inde mais vers l'Occident maghrébin et l'al-Andalus. Et les Noirs que rencontrera Mûsa, seront en quelque sorte musulmans, puisqu'il connaissent l'Unicité de Dieu, mais non la prophétie de Mahomet (p. 228).

Le texte des *Mille et Une Nuits* n'établit pas non plus un lien très étroit entre l'épisode du djinn attaché au tronc d'un vieux palmier et la découverte de la Ville de Cuivre sinon que Mûsa lui demande de leur en indiquer le chemin (pp. 214-215). Or, en toute logique personne ne cherchait la ville mais l'endroit où se trouvaient les vases de Salomon. Le lien entre ces deux épisodes est donc faible. En revanche, l'épisode du djinn attaché au palmier trouve sa justification

[1]Rappelons que Mas°ûdi atteste une ville de cuivre située sur la côte de l'océan indien à l'extrémité du désert de l'Inde, vol. II, p. 547.

dans le conte en ce sens qu'il illustre la force de Salomon. C'est lui en effet qui a puni ainsi le djinn parce qu'il s'opposait au mariage de Salomon et de la fille du roi de la mer dont il était le lieutenant. Salomon exigeait aussi de briser l'idole que vénérait ce djinn et où il avait établi sa demeure (p. 211). Le conte évoque encore là un thème inattendu : celui des mariages mixtes entre djinns et humains[1] dont la tradition arabo-musulmane semble avoir été friante un temps.

La même artificialité se retrouve entre l'épisode de la découverte du château renfermant le tombeau de Shaddâd[2] (pp. 208-210) et celle d'un cavalier en cuivre (*fâris min nuhâs*) dressé sur un piédestal (p. 210). Ici il y a purement juxtaposition de deux découvertes faites au hasard du chemin.

Si l'on considère à présent l'ensemble du conte, on observe que le cadre général est celui de la recherche des vases de Salomon. Dans la situation initiale, Abd al-Malik exprime le désir de les posséder. Le récit commence donc bel et bien sur le "manque" des vases. La situation finale comble ce manque, puisque l'expédition réussit à ramener les vases à Damas auprès du calife. La transformation est à proprement parler le voyage entrepris par trois personnages : Tâlib Ibn Sahl le voyageur de Abd al-Malik, Abd al-Samad le voyageur de Abd al-Azîz le frère du calife et enfin Mûsa Ibn Nusayr, le conquérant du Maghreb. On ne peut pas parler d'épreuves véritables en dehors de la mention que le voyage était en soi périlleux et difficile en raison des déserts à traverser et des distances à franchir. Les quatres rencontres : le château de Shaddâd, le cavalier en cuivre, le djinn emprisonné et la Ville de Cuivre sont des épisodes qui suscitent chacun le merveilleux mais qui demeurent disparates dans leur juxtaposition.

Nous pouvons donc conclure à propose de la structure de ce conte qu'il est composé de deux récits indépendants : la recherche des vases de Salomon et la découverte fortuite de la Ville de cuivre

---

[1] *Les Mille et Une Nuits* font état de ce genre de mariages, par exemple celui de Hasan al-Basri avec une djiniyya : Manâr al-Sana ; celui de Sayf al-Mulûk avec la *djinniyya* Badî°at al-Jamâl.

[2] Le personnage de Shaddâd nous renvoie directement à une autre ville célèbre Iram aux Colonnes que Tabari situe dans le Hadramawt (Tabari, *De la création à David*, pp. 56-63).

auxquels ont été ajoutés des épisodes qui relèvent du même merveilleux comme l'apparition également fortuite du château de Shaddâd, le cavalier en cuivre et le djinn rebelle attaché à un palmier. Mais voyons à présent les caractéristiques de cette Ville de Cuivre.

La Ville de Cuivre

Relevons d'abord la place qu'occupe le récit de la Ville de Cuivre dans l'ensemble du conte dans l'édition *al-maktaba l-thaqâfiyya.*

A) Introduction :

Préparatifs et départ de Tâlib : pp. 203-206.
Rencontre avec Abd al-Azîz et départ avec Abd al-Samad auprès de Mûsa Ibn Nusayr : p. 207

B) Voyage :

a) découverte du château de Shaddâd[1] : pp. 207-210
b) découverte d'un cavalier en cuivre[2] : p. 210 (moitié)
c) rencontre avec le djinn enchaîné à un palmier : p. 210 à 211 (moitié), suivi du récit du djinn rapportant le désir de Salomon d'épouser la fille d'un djinn : pp. 211-214
d) découverte de la Ville de Cuivre : pp. 215-227

[1]Par certains aspects, ce château n'est pas sans rappeler celui du récit de Zuhri, *al-qasr al-mushayyad* situé près du puits magique, *al-bi'r al- mu°attala,* dont la particularité est que l'eau se retire, dès que l'on approche. cf. Zuhri, op. cit. p. 267.

[2]Le cavalier fait penser à la statue en or dressée sur le phare de l'île d'Arîn et évoquée par Zuhri. Cettte statue a la main droite tendue vers l'ouest. Sa main indique un mouvement comme celui du cavalier indique la direction à prendre pour continuer le chemin. cf. Zuhri, op. cit. p. 36.

Conclusion :

a) recouvrement des vases de Salomon : pp. 227-228
b) retour auprès du calife Abd al-Malik : p. 229

Ce rapide coup d'oeil montre que le récit de la Ville de Cuivre occupe douze pages sur un total de vingt-six. Elle est donc bien la partie la plus importante du conte qui mérite d'être détaillée selon les différents thèmes qu'elle véhicule.

L'apparition de la ville

Après que la troupe de Mûsa se fût éloigné du djinn, la Ville de Cuivre leur apparut soudain (*wa idha bi...*) (p. 215). Sa muraille se présentait comme une totalité sans faille : un bloc de montagne ou une coulée de fer (*ka'annahu qit°atun min jabalin aw hadîdin subba fi qâlibin*) (p. 215)[1]. L'immensité de cette ville est telle qu'un accompagnateur met deux jours pour en faire le tour à dos de chameau. Lui non plus ne découvre pas de porte pour y entrer. Au bout de trois jours d'attente et de réflexion, Mûsa, Tâlib et Abd al-Samad grimpent sur une montagne voisine et aperçoivent ainsi la ville la plus grande qui soit (*la... a°zam minha)* plantée d'arbres fruitiers, arrosée de cours d'eau abondants, mais vide et sans vie. Seuls des hiboux et des corbeaux planent sur la ville.

Mûsa aperçoit soudain sept écriteaux en grec qu'Abd al-Samad déchiffre (p. 216). *Les Mille et Une Nuits* donnent d'abord un texte en prose avertissant l'homme de la fragilité de la vie, du temps qui passe et de l'inéluctable destin qui mène à la mort. Puis le récit en prose est doublé par quelques vers qui reprennent le thème précédent. Dans notre édition, le conteur donne le contenu de quatre de ces écriteaux suivis chaque fois de leur doublet en vers (pp. 216-217). Il faut relever ici une imprécision du récit. En effet, ces plaques (*alwâh)* en marbres qui brillent au loin (*min al-bu°d)* sont-elles posées sur la ville ou bien se trouvent-elles dans la montagne ? Ce n'est qu'après

[1] Allusion coraniqueà de la coulée d'une muraille.

avoir lu ces écritures, que Mûsa et ses amis descendent de la montagne (p. 218) et cherchent un moyen (*hîla)* pour pénétrer dans la ville pour y voir les choses merveilleuses (*al-°ajâ'ib).* Le mot *hîla* est important, non seulement parce qu'il revient fréquemment dans les propos d'Abd al-Samad, mais aussi parce qu'il désigne une ruse qu'il doit mettre en oeuvre. Nous sommes évidemment dans un contexte de magie et de fabrication de talismans qui doivent déjouer la force des sortilèges. En Egypte, cette pratique, propre aux pilleurs de tombes, était bien connue. Ils fabriquaient des amulettes pour se prémunir contre tout châtiment possible des morts dont ils venaient violer le silence. Ce n'est donc pas pour rien qu'Abd al-Samad, vivant en Egypte auprès de Abd al-Azîz, sera le seul à connaître les formules magiques qui le sauveront en haut de la muraille.

La prise de la ville

Pour grimper sur le mur de la ville, les hommes décident finalement de faire construire un échelle par des menuisiers et des forgerons. Il faudra un mois pour mener à bien cet ouvrage (p. 217). Lorsque le conteur fait revenir la troupe chez les menuisiers et les forgerons, il semble oublier que la ville se situe dans un endroit éloigné de toute vie humaine. Faut-il sous-entendre que Mûsa est revenu jusqu'en terre habitée ? En tous les cas, le récit des *Mille et Une Nuits* ne semblent pas indiquer cela.

Douze compagnons grimperont sur cette échelle, mais arrivés au sommet de la muraille, l'un après l'autre se met à battre des mains et à crier : tu es beau ! et finalement se jette dans la ville où il se fracasse les os et meurt. Dans la version d'*al-maktaba l-thaqâfiyya,* il n'est pas réellement question du rire des douze compagnons, sauf pour Abd al-Samad (p. 219) qui réussit à se maintenir au sommet de la muraille grâce à la récitation de la *basmalla* et de certains versets coraniques. Il voit maintenant la cause de la mort de ses prédécesseurs : dix jeunes filles *(jâriya)* belles comme des lunes appelaient les compagnons vers elles. Ils avaient également l'impression d'avoir à leur pied une étendue d'eau *(bahran mi al-mâ').* Abd al-Samad ajoute que, sans doute, les anciens habitants de cette ville avaient dressé ces sortilèges (mirage des jeunes filles-

djinns et du lac) pour se protéger de tous ceux qui avaient l'intention d'y pénétrer. Nous retrouvons ici une opinion commune répandue en Egypte chez les fouilleurs de tombes qui étaient sensées se protèger des violeurs, en provoquant la mort de ceux qui ne savaient leur opposer un pouvoir magique plus grand que le leur. Il est clair que la récitation du Coran était le meilleur moyen pour déjouer la magie (*sihr)* de la Ville de Cuivre.

Abd al-Samad marche alors sur la muraille et rencontre deux tours en or. Sur la porte de l'une d'elles est gravée une image (*sûrat)* d'un cavalier de cuivre[1] ayant la paume de la main ouverte (p. 220). Il suffisait de frotter douze fois le clou qui se trouvait dans son nombril pour que la porte de la tour s'ouvre. Abd al-Samad peut ainsi descendre dans la ville où il rencontre des gens et un vieillard comme momifiés. Le vieillard porte sur lui des clefs avec lesquelles, enfin, il réussit à ouvrir la ville (p. 221).

L'intérieur de la ville

Les trois pages qui suivent font la description de cette ville. Il est question d'abord des habitants figés sur place, morts, mais donnant l'impression de reprendre la vie à tout instant. La vie dans les quatre souks est simplement arrêtée. Tout est en place pour le négoce et le commerce, l'or, les bijoux, les pierres précieuses, les parfums, l'ivoire, l'ambre, le musc, bref tous les produits de luxe et les produits d'usage courant (p. 221).

Après la traversée des souks, vient une série de monuments. Un château d'abord avec quatre immenses salles d'accueil (*majâlis).* Dans chacune, coule une fontaine et passe un cours d'eau. Chacune de ces quatre rivières se jette dans un immense lac (*buhayra °azîma).* Nous voyons Mûsa et sa suite traverser ces quatres salles immenses remplies de richesses inouïes ; or, argent, pierres précieuses, armes, vaisselle fine... A partir de ce château, ils empruntent un couloir

[1]Il y a là comme un doublet du cavalier de cuivre déjà rencontré plus haut avec cependant la différence que celui-ci ne se dresse pas sur un socle comme une statue mais était gravé sur la tour en or.

(dihlîz), dont l'entrée est dissimulée par un rideau de soie, mais qu'Abd al-Samad réussit à ouvrir grâce à son savoir (*ma°rifat* et son courage (*shajâ°a*) et son habileté (*barâ°a*). Ce couloir les conduit dans une autre salle (*qâ°a)* immense et richement ouvragée, construite en marbre, si poli quelle donnait l'impression d'une eau courante, (p. 223), couverte d'un dôme sous lequel se dressait un dais (*khayma mina l-dîbâj*) soutenu par quatre pilastres d'or rouge, renfermant un lit (p. 224).

La jeune fille

L'objet le plus fabuleux de cette ville magique était sans contre dit le lit (*sarîr*) brodé de perles et de pierres précieuse sur lequel reposait une jeune fille admirablement belle, gardée par un esclave blanc et un esclave noir, en armes p. 224). L'esclave noir portait une écriteau sur lequel était gravée la *basmallah* en prose, suivi de certains noms de Dieu et des considérations sur la fragilité de la vie humaine. En bas de cet écriteau venaient une nouvelle fois des vers, corroborant le sens du texte en prose (p. 225). Cette insistance sur l'unicité et la puissance de Dieu introduit l'idée que la ville fut construite par Salomon. Puis vient de nouveau une considération semblable, en prose (p. 226). Ces deux pages qui font si explicitement référence à l'islam et à l'éthique musulmane apparaissent comme un ajout évident, un développement dans lequel le conteur peut librement exposer ses vues sur des problèmes aussi difficiles que le temps et la mort[1]. Le conteur s'interroge sur tous ceux qui jadis étaient de grands hommes : les rois de Chine, Shaddâd, Nemrôd, Pharaon... les représentants traditionnels des tyrans qui,après avoir soumis les peuples, ne purent échapper à la mort.

Tâlib Ibn Sahl veut ramener la jeune fille et la donner au calife de Damas, mais au moment où il la touche, il est tué sur place par les deux gardes : l'un lui tranche la tête et l'autre le transperce de sa lance (p. 227). Sur ce, Mûsa donne l'ordre de fermer la porte de la ville comme elle était auparavant (*an yaghliqû l-bâb kama kâna)* et quitte la

[1]Mardrus par exemple omet toutes ces considérations dans sa traduction

ville avec sa troupe. Nous pouvons encore trouver là, une autre manière d'agir des violeurs de tombes égyptiennes, qui après leurs infractions, rebouchaient les tombes comme elles étaient. Ainsi, leur méfait demeurait-il inconnu et impuni.

La troupe arrive bientôt sur le bord de la mer, au pied d'une grande montagne et rencontre les Noirs qui connaissent l'endroit où gisent les vases de Salomon. Mais déjà la Ville de Cuivre est oubliée et le conteur islamise les Noirs (p. 228), en recourant à un autre type de merveilleux : l'apparition d'Abu l-Abbâs al-Khidr[1]. Cette figure coranique pose une nouvelle fois la question de l'historicité de ce récit. La Ville de Cuivre est certes une légende, mais une légende appuyée sur des noms connus, comme nous le voyons à présent.

L'histoire explicite

Dans le conte de la Ville de Cuivre certains éléments sont facilement datables dans une histoire événementielle. D'autres demeurent au plan d'hypothèses.

Les données qui font directement allusion à l'histoire arabe portent d'abord sur **Abd al-Malik Ibn Marwân** (m. 705) qui est calife à Damas, le cinquième successeur de Mu°awiyya, régnant de 685 à sa mort en 705. Il est le fondateur de la branche marwanide des Umayyades. Ce fut un calife qui dut lutter contre l'éclatement de l'empire. En 692, il réussit à reprendre La Mekke où règnait l'anti-calife Ibn al-Zubayr. Grâce au fameux gouverneur de l'Irak, al-Hajjâj il réprima des récoltes chiites et kharedjites en Syrie et en Irak. Vers la fin de sa vie il soumit la *Kâhina* au Maghreb et ouvrit définitivement l'Ifriqiya aux Arabes. C'est lui, qui, dans le conte,

[1]Ce personnage semble bien être une fabrication complexe à partir d'un Abu l-Abbâs, célèbre traditionniste et Khidr, le compagnon mystérieux de Moïse. Ce personnage a donné lieu à bien des spéculations pour savoir à quel prophète d'Israël il pouvait bien correspondre : Elie, Ezéchiel... ? Son nom est tout à fait à l'image du conte entier qui réunit différentes traditions appartenant au fond judéo-chrétien, musulman mais aussi grec et égyptien.

désire voir ces fameux vases dans lesquels Salomon avait jadis enfermé les djinns rebelles.

Il est également question de son frère **Abd al-Azîz** qui à l'époque gouverne l'Egypte et caressait l'espoir de lui succéder. Il meurt un an avant Abd al-Malik supprimant ainsi tout danger pour son frère.

Mûsa Ibn Nusayr est le grand conquérant de l'Afrique du Nord et de l'Espagne avec son lieutenant Târiq qui pénètre en al-Andalus en 711.Il gouverne l'Ifriqiya à partir de 708. En 713, les troupes de Mûsa prennent Narbonne, alors capitale wisigothique. Le conte, en revanche, commet une première entorse à l'histoire avec ce personnage. En effet, Mûsa n'est véritablement maître de l'Afrique du Nord qu'en 708, c'est-à-dire trois ans après la mort d'Abd al-Malik. Dans *les Mille et Une Nuits*, Mûsa, une fois revenu à Damas, demande au calife la permission de se retirer à Jérusalem pour y finir ses jours dans la prière. Cette fin pieuse est encore en contradiction avec l'histoire véritable, car Mûsa revient à Damas en 715 en compagnie de Târiq Ibn Ziyâd ramenant un riche butin. Mais les deux hommes tombent rapidement en disgrâce sous le successeur d'Abd al-Malik. Mûsa est même accusé d'avoir détourné une part des biens. Il mourra en exil et pauvre.

La chronologie des personnages est encore plus rudement mise à l'épreuve avec la mention du poète **al-Nâbigha al-Dhubiyâni**[1] comme assistant à la réunion où le calife formule le voeu de voir les vases de Salomon. Le poète cite deux vers : "*A propos encore de Salomon : Dieu lui dit : prends le califat et gouverne comme un sage ! Celui qui t'obéira, récompense-le. Celui qui désobéira, emprisonne-le pour l'éternité*". Or le poète cité appartient à l'anté-islam. Il aurait vécu à la fin du VIe s. ou tout au début du VIIe siècle, soit un siècle au moins avant le calife ! Mais pourquoi sa présence ? Et surtout pourquoi ces deux vers ? C'est que Nâbigha al-Dhubiyâni est célèbre pour deux vers dans lesquels il rappelle que Dieu a permis la construction de Tadmor (Palmyre en Syrie) à des djinns et a donné à Salomon le pouvoir de les y enfermer[2]. C'est cette deuxième

[1] Al-maktaba l-thaqâfiyya, p. 205.

[2] Al-Nâbigha al-Dhubiyâni, *divan*, éd. Ahlwardt, 5, vers 22 et 23.

composante qui rejoint le thème du conte. Le conte fait allusion également à des données historiques implicites.

Les données implicites

Le conte nous renvoie également à un contenu implicite plus difficile à déterminer que celui de l'histoires des personnages. En effet, pourquoi des villes mystérieuses, des châteaux mystérieux font-ils tant allusion à la mort ? Un fait est sûr. C'est sous les Umayyades que l'Egypte est explorée plus que jamais. Or l'Egypte livre aux chercheurs et aux voleurs de tombes pharaoniques, de nombreuses villes abandonnées et d'importantes nécropoles. L'imagination populaire n'avait aucun mal à s'emparer des découvertes qui pouvaient être faites surtout s'il s'agissait de tombes de Pharaons. Leurs fabuleuses richesses, leurs tombeaux richement ornés et peints pouvaient donner l'impression que la vie allait reprendre. Les écritures indéchiffrables devenaient aussitôt mystérieuses, comme la mort, que seul le sage et le savant pouvaient interpréter. Il est donc facilement compréhensible que certaines versions situent directement la Ville de Cuivre en Egypte et que le château de Shaddâd renferme autant de tombes. C'est en fait une nécropole. L'inviolabilité de la ville par Mûsa peut renvoyer à l'inviolabilité des tombes pharaoniques. Un châtiment terrible menaçait toujours les violeurs. La rumeur populaire savait qu'il ne fallait pas déranger les morts sous peine d'être inquiété. Mûsa est lui aussi fasciné par cette ville comme pouvaient l'être les Egyptiens découvrant une ville abandonnée ou des tombeaux anciens. *Les Mille et Une Nuits* en font en quelque sorte un violeur de sépulture.

Que dire des grottes qu'habitent les Noirs non loin de la mer à flanc de montagne ? La région la plus connue pour ses habitation troglodytes se trouve dans le pays berbère du sud Tunisien. Le conte mentionnant le conquérant de l'Afrique du Nord pourrait faire allusion à cette région. Mais cette hypothèse complique alors l'explication des pêcheurs noirs. Les Berbères ont la peau blanche et sont difficilement assimilables aux Noirs. Le récit redevient cohérent si l'on place la Ville de Cuivre dans le Haut Nil. En fait, il se peut que deux traditions différentes, ou plus, se superposent ici.

La ville et la mère

Depuis la plus haute antiquité, certains textes établissent explicitement un lien entre la ville et le corps de la femme. Ainsi, dans la tradition chrétienne primitive, trouvons-nous le thème de la Jérusalem céleste et de Babylone comparées à une mère. Le premier apparaît dans l'explication donnée par l'épître aux Galates, des deux alliances avec Agar et Sara, la servante et la femme d'Abraham, nous trouvons une première analogie entre l'alliance représentée par Sara (donnant naissance à Isaac l'ancêtre d'Israël) et Jérusalem. Or cette alliance acquiert une nouvelle dimension dans la métaphore suivante : "*Mais la Jérusalem d'en haut est livre et elle est notre mère...* (Gal. 4, 26). A la Jérusalem céleste s'oppose dans l'Apocalypse, Babylone la Grande, pseudonyme de Rome. Or voici comment l'Apocalypse décrit cette ville. "*Alors l'un des sept Anges aux sept coupes s'en vint me dire : Viens, que je te montre le jugement de la Prostituée fameuse, assise au bord des grandes eaux ; c'est avec elle qu'ont forniqué les rois de la terre, et les habitants de la terre se sont saoulés de vin de sa prostitution. Il me transporta donc au désert, en esprit. Et je vis une femme, assise sur une Bête écarlate couvertes de titres blasphématoires et portant sept têtes et dix cornes. La femme revêtue de pourpre et d'écarlate, étincelait d'or, de pierrerie et de perles ; elle tenait à la main une coupe en or, remplies des répugnantes impuretés de sa prostitution. Sur son front, un nom était inscrit - un mystère! - Babylone la Grande, la mère des répugnantes prostituées de la terre... Et cette femme-là, c'est la Grande Cité, celle qui règne sur les rois de la terre*" . (Apocalypse, 17, 1-18).

La tradition chrétienne n'innove pas à proprement parler. Elle se situe en continuité de la tradition juive qui connaissait déjà depuis très longtemps le thème de Jérusalem, fille de Sion, comparée à une Vierge. Dans un passage fameux, le prophète Osée compare Israël tout entier à une femme infidèle : "*Accusez votre mère, accusez-la ! Car elle n'est plus ma femme et je ne suis plus son mari. Qu'elle bannisse de sa face ses prostituions, d'entre ses seins ses adultères ;*

sinon, je la déshabillerai toute nue et la mettrai comme au jour de sa naissance... " (Osée, 2, 4-6).

Quant au conte des *Mille et Une Nuits*, pouvons-nous établir cette relation entre la ville et la mère[1] ?

Les images les plus pertinentes qui rappellent la mère sont avant tout le palais que renferme la ville et qui est lui-même composé de quatre grandes pièces dont l'une donne sur un couloir (*dihlîz)* qui mène à une nouvelle salle (*qâ°a)* surmontée d'une coupole et renfermant un dais en velours, à l'intérieur duquel est dressé un lit sur lequel est couché une jeune fille qui semble dormir. Le mouvement général esquissé dans cette description est celui de la descente et de l'enchâssement. Abd al-Samad, du haut de la muraille, descend dans la ville après avoir franchir une porte et traversé un couloir ; Mûsa, une fois à l'intérieur de la ville, passe de couloirs en salles et dans chaque salle, il découvre des coffres et des armoires remplis de richesses inestimables.

Il y a là un emboîtement évident : ville---souk---château---salle---coffre/armoire---richesse---objet du désir.

Cet emboîtement nous renvoie directement au complexe de Jonas ou de la gullivérisation, euphémisation de l'avalage comme l'a montré Durand[2]. Or, explique-t-il : "*La gullivérisation s'intègre donc dans des archétypes de l'inversion, sous-tendue qu'elle est par les schèmes sexuel ou digestif de l'avalage, surdéterminée par les symbolismes du redoublement, de l'emboîtement. Elle est inversion de la puissance virile, elle confirme le thème psychanalytique de la régression du sexuel au bucal et au digestif*"[3]. Il nous faudra déterminer plus loin de quelle régression il s'agit dans notre conte. Relevons encore que l'isotopie du féminin est soulignée dans la Ville de Cuivre par la présence des dix *djinniyyât* qui fascinent et attirent irrésistiblement les compagnons qui grimpent sur la muraille, sauf Abd al-Samad qui oppose à leur charme la puissance désenvoûtante

---

[1]Kafka appelait Prague, la petite mère Prague, in : Yasha David, Le Siècle de Kafka, Paris, Centre G. Pompidoun 1984, p. 89.

[2]Durand, Gilbert, *Les Stuctures anthropolmogiqueq de l'imaginaire*, Paris, Dunod, 1984, p. 233.

[3]Durand, op. cit. p. 243.

des versets coraniques. Leur beauté de lune n'est rien à côté de la beauté et de l'efficacité du Coran. Aussi sont-elles vaincues sans peine par la *basmallah* d'Abd al-Samad et elle ne réussissent donc pas à l'attirer dans le mirage de la mer qui paraît s'étendre au pied de la muraille. De part la présence des djinniyyât, la ville devient la grande avaleuse d'hommes. Elle attire en son sein, les hommes qui ont réussi à grimper sur la muraille, puis elle les broye dans un fracas terrifiant comme une bête sauvage le fait de la proie qu'elle avale. De ce point de vue, la ville fonctionne comme la mer, la grande avaleuse par excellence, symbolisée dans le mythe de Jonas. Dans ce récit, la mer et le monstre marin ne font qu'un et l'homme est englouti vivant par le monstre. Dans un grand nombre de contes des *Mille et Une Nuits,* le héros est également victime de la mer, mais en est rejeté afin qu'il puisse parachever sa quête initiatique[1]. Ce thème de l'avalage est donc singulièrement souligné dans ce conte. Sa force métaphorique nous renvoie à cet autre avalage fantasmatique qu'est la relation sexuelle évoquée dans le rapprochement de l'isotopie masculine.

Cette première approche de la ville en tant que signifiant du féminin et plus précisément de la mère doit en effet être mise en relation avec l'isotopie du masculin qui la parachève et donne le sens complet au conte. Pour Freud, "*montagne et rocher sont des symboles du membre masculin... et la clef qui ouvre est incontestablement un symbole masculin*"[2]. Mais ce qui nous intéresse ici, c'est que ces symboles entrent eux-mêmes dans une nouvelle signification qui est le rapport sexuel directement. A ce propos, Freud écrit encore : "*On peut citer, comme se rapportant à cette catégorie,des activités rythmiques telles que la danse, l'équitation, l'ascension... Ajoutons encore certaines activités manuelles et, naturellement, la menace avec une arme*"[3]. Il est particulièrement mis en évidence dans le conte que Mûsa grimpe sur une montagne pour mieux voir la ville d'en haut, puis il fait escalader

---

[1]Cest particulièrement frappant dans *Qamar al-Zamân et Budûr, Sayf al-Mulûk et Badî°at al-Jamâl, Jullanâr et Badr Bâsim...*

[2]Freud, *Introduction,* p. 143.

[3]Freud, *Introduction...,* p. 142.

par Abd al-Samad, la muraille, sans porte (sans sexe), grâce à une échelle qui, selon al-Gharnâti, est posée sur des blocs de rochers. Il se fait également ouvrir avec une clef, la tour qui, du sommet de la muraille, mène dans la ville, puis la porte de la ville, enfin le couloir menant à la jeune fille (p. 220). A côté de celle-ci, se tiennent deux gardes armés qui transperceront Tâlib au moment où il la touche. Le conte se termine donc sur la prohibition totale de la relation sexuelle voire du viol. Il nous faut à présent préciser la nature réelle de la femme dont la ville ou la jeune fille est la métaphore.

Le corps de la mère comme objet de désir

Cette première métaphorisation ou mieux encore cette allégorie peut être davantage explicitée si l'on se reporte à l'analyse psychanalytique et particulièrement lacanienne. De quoi s'agit-il ? Ou plutôt, comment comprendre les différents essais des compagnons de Mûsa pour grimper sur la muraille, essais soldés régulièrement par un échec. On pourrait articuler ces épisodes comme l'affrontement de l'ordre de la loi et de l'ordre du symbolique, auxquels Lacan ajoute l'ordre de l'imaginaire.

Le Calife de Damas représente cet ordre, en ce sens qu'il décide d'envoyer quelqu'un à la recherche des vases de Salomon dès qu'il en entend parler. L'immédiateté de ce désir de prendre possession des vases est symptomatique. Le Calife ne sait rien de ce qui va arriver à Mûsa, à savoir l'apparition inattendue de la ville de cuivre. Il lui ordonne néanmoins d'aller chercher les vases de Salomon. C'est eux l'objet de son désir. Tout se passe comme s'il ne pouvait dominer ce désir déclenché par le récit d'un voyageur ou d'un conteur, c'est-à-dire par l'ordre symbolique. La parole, on le sait, est en effet concomitante au désir. Dès que l'homme apprend à parler, il apprend à désirer[1]. Mais le désir ne peut aller sans rencontrer la loi.

---

1 Pommier dira que "*l'entrée dans le langage lui-même*" est en quelque sorte "*l'entrée dans la jouissance phallique... En même temps, le fait de parler apporte les repères symboliques du complexes d'Oedipe et introduit le type de jouissance qui est propre à ce complexe*" (Le Dénouement d'une analyse, p. 122).

Le conte illustre l'ordre de la loi, en décrivant avec abondance les différents tableaux qui jalonnent le parcours de Mûsa et sur lesquels il est rappelé à l'homme l'inéluctable destin de la mort. A la jouissance[1] que veut atteindre le Calife, en s'emparant de l'objet de son désir, s'oppose la loi de la mort. Or sur quoi insistent ces pancartes, sinon sur le renoncement, sur la prise de conscience que l'homme ne fait que passer, que tous les biens de la terre sont éphémères. Il y a là une morale évidente recommandant la prise de distance par rapport à tout ce qui fantasmatiquement devrait faire jouir. Mûsa, en recopiant les textes que lui lit son compagnon, intègre la loi, c'est-à-dire accepte d'une certaine manière de renoncer. Si Mûsa est sauvé, c'est qu'il accepte la loi qui donne une limite à la jouissance infinie. La résolution du complexe d'Oedipe est une humanisation du désir par l'acceptation de la loi du père. Les textes antérieurs aux *Mille et Une Nuits* montre très bien ce renoncement, puisqu'il ne réussit pas à pénétrer dans la ville. En revanche, la non intégration de la loi est mise en images par les compagnons qui, pour de l'argent -l'éternel objet de désir- , cherchent à escalader la muraille de la ville et notamment Tâlib Ibn Sahl qui veut s'emparer de la fille (p. 227). Ainsi, le récit de la Ville de Cuivre situe la jouissance en fonction de deux axes. Dans le premier cas, elle est non corrélée à la loi et conduit à la folie et la mort des compagnons qui ont escaladé la muraille. Dans le second cas, elle est soumise à la loi et introduit le désir qui est de renoncer à la jouissance comme le fait Mûsa en ne touchant pas à la fille. L'acceptation de la loi, la reconnaissance du père fait sortir du désir de la mère, fait accepter en somme la castration. Mais revenons pour l'heure aux compagnons de Mûsa.

La jouissance est tellement forte chez eux, qu'ils sortent même de l'ordre du symbolique. Car ils ne répondent plus à leur compagnons restés au pied de la muraille. Leur parole n'est plus que cris effrayants. La jouissance dans laquelle ils entrent, en voyant les djiniyyât, les conduit irréversiblement à la mort. Car toute jouissance sans frein, désarimée à la loi, sans interdit est une jouissance folle, non corrélée au symbolique. C'est cela le prix de la jouissance, la mort. Le désir qui n'entend pas l'ordre de la loi conduit

[1] Il faut entendre le mot jouissance dans le sens que lui donne Lacan dans *Le Séminaire XX, encore*, Paris, Seuil, 1975.

immanquablement à la mort. Ceci est encore symbolisé par la décapitation de Tâlib Ibn Sahl voulant toucher la jeune fille étendue sur le lit malgré la pancarte qu'elle portait sur elle et qui prohibait toute approche.

En effet, la métaphore la plus forte demeure la jeune fille que Mûsa trouve sur un lit. Au coeur même de la ville, d'emboîtement en emboîtement, Mûsa découvre le sens même de la ville, résumé et concentré dans cette jeune fille, gisante comme si elle était vivante et morte à la fois. La ville toute entière est résumée dans cette métaphore de l'ambiguïté par excellence. La ville morte est le corps de la fille morte. La ville est fascinante comme la beauté de la jeune fille, comme son corps passif dont il ne faut cependant pas approcher. Mais point n'est besoin que Mûsa aille plus loin, le viol est déjà commis, puisqu'il a pénétré dans la ville. Il ne lui restera plus qu'a ramasser les richesses de la ville avant son départ pour que le viol et le vol ne fassent plus qu'un.

La fille ne fait que lui révéler la vraie nature de ce qu'il a pénétré. Non point le corps de la ville, mais le corps de la femme qui tour à tour est l'amante et la Mère. Nous entendons par Mère ce qu'en dit Calligaris. "*Ce que j'appelle La Mère, d'ailleurs, n'est pas loin de ce que Lacan appelle La Femme. Car, si La Mère est un mirage pour les deux sexes, c'est qu'elle e fait pas pendant à la défaillance toujours phallique du père : la façon dont sa figure appelle l'être parlant à se perdre en elle n'est pas celle du vide qui fait horreur, voire d'un manque en dernier ressort aussi phallique. La Mère échappe - ce qui se vérifie quand elle est l'Autre effectif du psychotique - au signifiant de la sexuation et présentifie, à cet égard, pour tous, l'Autre sexe, celui que conjuguerait un autre signifiant que le Phalllus. C'est pourquoi aussi sa complétude est terrifiante, parce que rien n'assure l'être parlant que sa propre impuissance phallique suffise à l'y soustraire. La Mère n'existe pas, certes, mais est pour chacun l'horizon de la jouissance, qu'il s'en garde en le regrettant, ou qu'il s'y abandonnne.*

J'ai choisi d'appeler La Mère le mirage de la jouissance de l'Autre, parce que, pour le névrosé, ce mirage est en effet maternel. Si c'est l'interdit de l'inceste avec la mère qui sanctionne le ratage du rapport

parental, rien d'étonnant alors à ce que l'unité de mesure d'un tel ratage soit La Mère, figure de l'inceste"[1].

A cet égard, la ville représente bien La Mère comme espace fantasmatique de jouissance, l'espace qui appelle le sujet à s'y perdre comme Oedipe s'est perdu dans sa mère. Ainsi sommes-nous ramenés au complexe d'Oedipe et la relation triangulaire explicitée par Freud et symboliquement rappelée dans le conte par le chiffre trois des trois compagnons qui essaient de grimper sur la muraille sans pouvoir s'y maintenir. Si *les Mille et Une Nuits* ne mentionnent plus ces trois essais, mais en évoquent douze (un multiple de trois), elles imaginent en revanche le succès d'Abd al-Samad en opposant à la magie de la ville et plus précisément aux dix *djinniyyât* à l'intérieur de la ville (p. 218), la force des versets coraniques (p. 219), c'est-à-dire en opposant à la fascination du désir le renoncement à la jouissance qu'incarne parfaitement Mûsa mais à laquelle succombe encore Tâlib Ibn Sahl. Et d'Abd al-Samad, il n'est plus question dans le récit de la ville dès l'instant qu'il a ouvert la ville (p. 219). Certes, il réapparaît dans la suite du conte à propos des vases de Salomon, mais le récit de la ville l'oublie. Il semble bien qu'il faille voir là plus qu'un simple oubli, plus qu'une simple fonction accomplie (celle d'ouvrire la ville). La disparition d'Abd al-Samad est encore une mort symbolique. Lui aussi sur la muraille a battu des mains et a ri comme ses douze devanciers (p. 219). Il a donc lui aussi succombé à la jouissance. Et son engagement dans un long couloir (*dihlîz*) rappelle trop l'errance dans le corps de La Mère, la prohibition de l'inceste et la mort. Il ne peut en être autrement car "*par-delà l'imagerie incestueuse..., La Mère est une unité où l'être parlant, en croyant compléter l'Autre, s'anéantit en se complétant lui-même*"[2]. La mort de Tâlib Ibn Sahl, celle des douze compagnons et la disparition (momentanée) d'Abd al-Samad nous renvoient au thème du désir.

---

[1]Calligaris, Contardo, *Hypothèse sur le fantasme*, Paris, Le Seuil, 1983, p. 132.
[2]Calligaris, op. cit. p.135.

Le désir et la loi

Nous devons remarquer sans peine que le récit commence par un désir. Désir de savoir ce que renferme la Ville de Cuivre, savoir ce qu'elle est. La Ville de Cuivre devient donc ainsi l'objet d'un désir primordial, voire l'hallucination du désir[1]. Et cet objet ou cette ville se situe par rapport à la capitale umayyade sur les limites du monde musulman. Le Maghreb al-Aqsâ au quel est assimilé l'al-Andalus est en effet la terre la plus lointaine où se couche le soleil ; et la ville semble même se situer au-delà de cette frontière du monde de l'Islam. On peut donc dire que que cette ville représente également un objet disparu. Aucun homme en effet depuis Salomon et Alexandre n'a pu l'atteindre. Entre le sujet désirant et l'objet désiré, il y a une distance quasiment infranchissable, un chemin emprunté par personne. Y aller revient dès lors à commencer une quête. Et seule dans cette difficile quête, la ville peut être re-trouvée. Cette distance évoque aussi une formidable séparation, une béance autour de laquelle désormais le sujet a établi sa quête.

Or en psychanalyse, la perte de l'objet n'est pas sans évoquer la mère perdue, sinon la mère morte. La ville est blanche, belle et formidablement riche, métaphore du sein primordial auquel est réduite la mère au stade bucal, sein contenant toute la richesse souhaitable pour une petit être : le lait nourricier. La Ville de Cuivre renfermant un luxe indescriptible d'or, d'argent, de pierres précieuses, de perles, et d'étoffes finement brocardées n'évoque somme toute que cette richesse fantasmatique qui assure le bonheur. Or le lait de la mère, aliment primordial, assure cette fonction du bonheur paradisiaque. Mais tout être humain, un jour doit perdre le sein de sa mère et cette perte est vécue fantasmatiquement comme la perte de la mère totale[2]. Devenir adulte consiste dès lors à guérir de

---

[1]Braunschweig, D., à qui nous empruntons la formule consacre tout un chapitre au rêve et à la castration dans : *La Nuit, le jour*, Paris, Puf, 1975, pp.190-302.

[2]Calligaris écrit encore à ce propos : "*Et il faut bien insister sur ceci, que le corps auquel on s'offre comme sein ne s'imagine pas, ne peut s'imaginer, car s'offrir comme sein c'est déjà être perdu en ce corps, au-delà de toute distinction possible*" (p. 134, op. cit.).

cette perte, ou du moins à ne plus en mourir. La quête de l'objet est une première défense contre la dépression que provoque la perte de l'objet et la régression[1] à laquelle s'est livré le sujet. Abd al-Malik, en entendit le récit de la Ville de Cuivre, c'est-à-dire en prenant conscience de la perte de l'objet, veut calmer en lui la douleur que porte en elle cette déchirure. Aussi veut-il s'assurer que cette ville existe bien, qu'elle est encore là, qu'il pourrait éventuellement s'y rendre ou du moins jouir des richesses qu'on lui en ramènerait. L'angoisse sera moins forte si le témoignage occulaire confirme le récit qui en est fait. Le texte arabe emploie le verbe *°âyana* qui indique bien que Mûsa est chargé de voir cette ville de ses propres yeux.

Peu importe donc qu'Abd al-Malik s'y rende lui-même dans un premier temps. Le plus important est qu'il ait déclenche un processus propre à la quête et qu'il demeure, lui, l'instigateur de cette quête. C'est en fait sa quête. Cette ville est ronde, coulée et moulée en un seul bloc, sans faille. Les vingt-cinq portes n'entament en rien le poli de cette imprenable muraille. Cette enceinte est lisse et impénétrable comme le sein de la mère[2].

L'étrange inquiétude[3]

Comme la ville, le sein est évanescent et invisible à certaines heures pour réapparaître idéal et étrange à la fois. Son absence provoque la douleur et la peur, sa présence rassure et comble. Ce sein étrange de la mère n'est pas sans ambiguïté. Il devient un lieu angoissant dès l'instant où il n'est jamais définitivement acquis, dès l'instant où il apparaît et disparaît après avoir laissé derrière lui toute la tonalité de l'agréable et du désagréable. Le sein comme la mère est nourricier et frustrant à la fois.

---

[1]A propos de la régression et de ses symboles : Green, A., Sur la mère phallique, in *Revue Frt. de Psychanalyse*, 1, pp. 1-37.

[2]Spitz, La cavité primitive, in *Revue Fr. de Psychanalyse*, 1959, 23, pp. 205-234.

[3]Freud a traité cette notion dans *Essai de psychnanalyse appliquée*, Paris, Gallimard, 1980, p. 175.

Quand Mûsa pénétra dans la ville, tout était en place pour reprendre vie. Les quatre souks étaient remplis de gens et les denrées ne manquaient pas. La ville vivait figée, la ville était morte mais au seuil du réveil. Il était difficile de trancher entre vie et mort. La Ville de Cuivre signifiait en même temps la mort dans la présence des êtres et l'absence dans la vie possible. La frontière entre les deux mondes était devenue fragile, il suffisait de si peu pour que la jeune fille au teint encore rose et aux yeux si vifs se mettent à parler. Et si elle ne faisait que dormir ? Mûsa trouva la ville fort étrange et cette étrangeté l'inquiétait comme s'inquiète l'enfant découvrant l'étrangeté du sexe de sa mère. Cette différence sexuelle vue pour la première fois révèle non seulement à l'enfant que sa mère n'a pas de pénis comme lui, mais que désormais cette absence inscrit une limite irréductible. Il ne sera donc jamais comme sa mère. Et cette première différence lui promet d'autres irréductibilités. C'est dans cette progressive différence avec sa mère que naît la douleur des premières déchirures jusqu'à la séparation définitive. Ce n'est pas pour rien que Mûsa s'évanouissait à tout instant. Le conte est particulièrement précis sur ce détail. Lorsqu'il se trouve sur la montagne, il découvre sept plaques en marbre blanc. Chacune comporte un texte en prose et un texte en vers. Or Mûsa pleure à chaque lecture du texte (p. 215-217). Quand il découvre l'inscription gravée sur les murs du château de la ville (p. 222), non seulement il pleure, mais s'évanouit aussi. Il pleure encore en lisant l'inscription que porte l'un des gardes de la jeune fille (p. 226).

L'insoutenable, comme une obsession, lui revient à la mémoire. Il est entré dans une ville intouchée, vierge, mais il en parcoure maintenant les secrets dédales, les couloirs et les chambres. Il découvre même le secret des serrures magiques. L'espace intérieur dans lequel il est entré le premier devient une étrange scène[1]. La vierge est là sur un lit, allongée et passive, comme si dans son immobilité, elle attendait la visite interdite.

[1]Devereux note que le vertige est souvent en rapport avec les souvenirs de la scène primitive : Devereux, *Femmes et mythes*, Paris, Flammarion, 1982, p. 52.

L'inceste

Mais c'était déjà de trop, Mûsa avait franchit les portes de la ville, il était descendu dans la ville succombant à ses charmes. Et si cette vierge ne faisait en vérité qu'un avec sa mère ? Ce n'est donc pas d'un viol ordinaire qu'il s'agit mais de l'inceste. Or l'inceste rend aveugle. Est-ce aussi pour cela que Mûsa pleure et s'évanouit ? L'inceste doit être puni de mort. Tâlib Ibn Sahl avait tort de toucher à la fille. La punition ne s'est pas faite attendre. Les deux gardes le tuent aussitôt qu'il la touche. Dans la décapitation, nous pouvons voir une image plus forte encore que le simple décollement d'une tête. Il s'agit de la castration au sens que lui donne Lacan. "*La castration veut dire qu'il faut que la jouissance soit refusée, pour qu'elle puisse être atteinte sur l'échelle renversée de la Loi du désir*"[1]. Pommier dira de la castration qu'elle "*se présente le plus souvent sous la forme d'une angoisse de mort*"[2]. Il faut en effet la mettre en relation avec la peur. Or la pire des peurs et la pire des punitions est d'être castré, de perdre le signe qui fait la différence avec la mère. Un sexe manquant fait horreur. Cette peur saisit Tâlib Ibn Sahl au corps. Un des deux gardiens lui coupe la tête au même moment où un autre le transperce de sa lance. Quelque part Mûsa était Tâlib Ibn Sahl, comme il était aussi Abd al-Samad. Et comme déjà auparavant Abd al-Malik était Mûsa.

Les personnages du conte, redisons-le, ne sont que les différentes positions du même sujet, les figures multiples qu'incarnent tour à tour le sujet depuis la sortie de la mère génitrice jusqu'au retour dans la mère-Terre en passant par les mères amantes[3] que le sujet ne cesse de chercher dans son partenaire.

---

[1]Lacan, Jacques, *Ecrits II*, Paris, Seuil, coll. Points, 1971, p. 190.

[2]Pommier Gérard, *Le Dénouement d'une analyse*, Paris, Point Hors Ligne,1987, p. 152.

[3]Freud, *Essai de psychanalyse appliquée*, Paris, Gallimard, 1980, p. 103.

Il ne fallait donc pas pénétrer dans cette ville. Les multiples plaques en marbre blanc[1] ou en cuivre était remplies de la même promesse : la mort. La mort qui a frappé les plus courageux et les plus forts, la mort qui n'épargne personne. Car dans l'ombre de la mère se tient le père qui dit non. Mûsa se trouve au noeud de deux relations. Celle avec la mère évoquée par le silence et le désert, celle avec le père évoqué par les écriteaux et le rappel des grandes réalisations du passé. La première faisait naître le désir mais la seconde instituait la loi. Sans le père, la loi ne serait pas, et sans la mère, point de désir.

La Ville de Cuivre n'ignore absolument pas cette tension entre le désir et la loi et leur nécessaire connivence. Au contraire, ils sont signifiés partout. Mais Mûsa fait sienne la loi du père, avant même de pénétrer dans la ville, en apercevant sur la montagne les sept plaques de marbres et en faisant recopier soigneusement toutes les écritures. Il la fait tellement sienne qu'il quitte la ville en fermant la porte comme si rien ne s'était passé (*al-amîr Mûsa amarahum an yaghliqû l-bâba kama kâna)* (p. 227). Il la fait sienne au point qu'au terme de la quête, de retour à Damas, il demande au Calife la permission de partir à Jérusalem pour y finir ses jours dans la prière et l'adoration de Dieu (p. 229). Lui, le gouverneur de tout le Maghreb, qui est au sommet de la gloire et de la puissance, renonce subitement à tout comme dans la conscience d'une faute commise et expie le vol, le viol et l'inceste dans la cité symbolique de la vertu et de la loi. Mûsa meurt dans cette ville, anti-thèse de la ville de Cuivre, afin que vive la parole du père et que cesse le désir de la mère.

Shéhérazade, au terme de ce conte, a une fois de plus fait avancer le roi Shahrayâr sur la lente voie de la guérison. En évoquant la peur de la castration, elle permet au roi d'en prendre conscience et ainsi de la dominer. En faisant découvrir au monarque que la ville est comparable au corps d'une femme, il apprend à ne plus y pénétrer par la force et la ruse, sans que la ville se venge. Shahrayâr enfin apprend à faire le deuil de la mère fantasmatique, renvoyant sans

[1]Freud établir également un lien entre la blancheur et le corps maternel : *Cinq psychanalyses*, Paris, Puf, 1979, p. 335.

cesse à la mort, pour mieux s'attacher à celle qui donne la vie et l'espérance.

Bibliographie

Article Iram de Montgomery-Watt, in *E. I.*, vol. III, Leiden 1975.

Basset, R., Salomon et les djinns rebelles, in *Rev. des Trad. pop.*, Paris, 1888.

Bencheikh, J. D., *Les Mille et Une Nuits ou la parole prisonnière*, Paris, Gallimard, 1988.

Clouston, Le diable dans une bouteille, in *Popular Tales*, I, 1887.

Hamori, A., An Allegory from the Arabian Night : the City of Brass, in *Bulletin of the School of Oriental and African Studies,* 1971, vol. 34, n° 1.

Les cents et une Nuits, trad. Gaudefroy-Demombynes, Paris, Sindbad, 1982.

Miquel, André, *La Géographie humaine du monde musulman,* vol. II : *Les pays de la légende,* Paris, Mouton, 1968.

Roth, G., The City of Iram in Ancient Indian Literature and Arabian Nights, in *Journal Bihar Res. Soc.*, 45, 1959.

Tarshûna M., *Mi'at laylatin wa layla,* Tunis, al-dâr al-°arabiyya li-l-kitâb, 1979.

UNA OBRA ANDALUSÍ DE *ADAB:* LA *BAHŶAT AL-MAŶĀLIS* DE IBN ᶜABD AL-BARR (S. XI JC)

Por
RAFAEL PINILLA

1. Introducción (*)

El propósito de este estudio es acercarnos a una de las muchas obras de *adab* (1) escritas en al-Andalus, cuyo nombre aparece reflejado con relativa frecuencia en los tratados de literatura hispano-árabe, aunque su contenido y pormenores no hayan sido aún suficientemente analizados. Nos referimos a la *Bahŷat al-maŷālis wa-uns al-muŷālis* de Abū ᶜUmar ibn ᶜAbd al-Barr.

En el período comprendido entre el último cuarto del siglo X de JC. y mediados del XI, en la Península Ibérica surge una pléyade de hombres de ciencia que pasarían a la posteridad inmersos en una de las más difíciles etapas de la historia de al-Andalus. Uno de ellos fue el cordobés Ibn ᶜAbd al-Barr, quien hasta hace poco no ha despertado la atención de los orientalistas europeos (2), debido tal vez al escaso atractivo de su producción literaria, basada fundamentalmente en el tradicionismo y la genealogía árabes, y a que indudablemente su figura quedó un tanto eclipsada por otras de mayor envergadura, como la de su discípulo y paisano Ibn Ḥazm.

A raíz de las recientes ediciones árabes de algunas de sus principales creaciones, su figura y obra parece mostrársenos más cercana e interesante, hecho éste que ha de llevarle a ocupar el importante lugar que en su día le concedieron sus contemporáneos.

(*) Comunicación presentada en el VI Coloquio Hispano-Tunecino, celebrado en Madrid, del 26 al 29 de noviembre de 1985.

(1) Sobre las distintas acepciones de la voz *adab,* véase art. de F. GABRIELI en EI^2 I, págs. 180-181, *s. v.*; NALLINO, 1948: 2-17 (= trad. francesa, págs. 7-28); PELLAT, 1964: 19-37; KILITO, 1983: 71-74 y 179-183).

(2) En España, los primeros que en su día se interesaron por la figura de Ibn ᶜAbd al-Barr fueron LAFUENTE (1862: 57); PONS BOIGUES (1898: 147-150) y CODERA (1909: 474-485).

Si su obra ha sido poco divulgada, no ocurre igual con su vida (3), aunque cierto es que sus biógrafos nos dejaron escasos datos sobre ella. No obstante, y pese al riesgo de repetirnos, estimanos útil esbozar una breve semblanza biográfica del personaje, con la bibliografía actualizada.

2. Vida y obra de Ibn ᶜAbd Al-Barr

2.1. ONOMÁSTICA:

* *Kunya:* Abū ᶜUmar.
* *Ism ᶜalam;* Yūsuf.
* *Nasab:* ibn ᶜAbd Allāh b. Muḥammad b. ᶜAbd al-Barr.
* *Šuhra:* al-Qurṭubī, al Namirī. Su linaje era árabe, de la tribu de Rabīᶜa (5).

2.2. DATOS BIOGRÁFICOS:

2.2.1. Lugar y fecha de nacimiento: Córdoba, 24 Rabīᶜ II 368 H. (=29 noviembre 978 JC).

2.2.2. Lugar y fecha de muerte: Játiva, 463 H. (=1070 JC.) (6).

2.2.3. Lugares de residencia: Córdoba ⟩ Denia, Valencia, Játiva ⟩ Badajoz, Lisboa, Santarem ⟩ Sevilla? ⟩ Denia, Valencia, Játiva.

2.2.4. *Riḥlas:* No salió de al-Andalus. (7).

2.2.5. Maestros: (8).

---

(3) Véase, además de lo ya citado, MARÍN, 1981: 206-207; y el prólogo de M. al-Jūlī a la *Bahŷat al-maŷalis* de IBN ᶜABD al-BARR (1962-73: I, 7-16).

(4) Sobre ésta y otras figuras de al-Andalus con la *šuhra* Ibn ᶜAbd al-Barr, véase CODERA (1909: 475-477) y PONS BOIGUES (1898: núms. 17 y 21). Una figura relevante fue el tradicionista cordobés Abū ᶜAbd al-Malik Aḥmad b. Muḥammad b. ᶜAbd al-Barr (m. 338/950), autor de una obra biográfica sobre los alfaquíes de Córdoba (FIERRO, 1985: 81). También, Ibn Bassām (1979: II, 466 y IV, 545) incluye 3 versos del poeta Abū ᶜAbd Allāh ibn ᶜAbd al-Barr al-Šantarīnī. El nombre de Ibn ᶜAbd al-Barr perdura hasta el final del reino de Granada, y L. SECO DE LUCENA (1958: 22) afirma que llegó a figurar en un romance fronterizo. Asimismo, en unos documentos árabes granadinos se menciona un predio con este nombre (SECO DE LUCENA 1961: 12-13).

(5) Desciende de al-Namir b. Qāsiṭ, de ahí su *nisba* al-Namirī, cuya casa genealógica en al-Andalus era *Ḥiṣn Waḍḍāh*, en el *ᶜamal* de Rayya. Véase IBN ḤAZM 1977: 300-302; TERÉS 1957: 108; e IBN al-MAGRIBI (1980: 186). Algunos estudios lo citan como al-Namarī.

(6) Adviértese mayor precisión en la data de nacimiento que en la de la muerte, a la inversa de lo que viene a ser usual en los diccionarios biográficos árabes, donde la fecha de fallecimiento es el dato eje de la biografía (véase PINILLA, 1984: 216-217 y ROSENTHAL, 1968: 511-514). Además, los biógrafos se cuidan de reseñar cómo Ibn ᶜAbd al-Barr nació «mientras el *imán* hacía la *juṭba* en el alminbar».

(7) No es frecuente este hecho. La tónica general en la Península era viajar a Oriente para completar la instrucción científica. No obstante, sabemos de otas figuras de relieve que tampoco abandonaron la Península, como es el caso de Ibn Ḥazm y Qāsim b. Aṣbag. Sobre la movilidad de los *ᶜulamā'* de al-Andalus hacia Oriente, véase ROZI, 1987: 387-400.

(8) Sólo incluimos aquí los más importantes. Para éstos y otros maestros de Ibn ᶜAbd al-Barr, véase MARÍN, 1981: 215-222..

Abū l-Walid ibn al-Faraḍī (9).
Abū ᶜUmar al-Ṭalamankī (10).
Abū ᶜUmar ibn al-Makwī (11).
ᶜAbd al-Wāriṯ b. Sufyān (12).
Saᶜid b. Naṣr (13).
Abū l-Walīd al Bāŷī (14).
ᶜAbd al-Raḥmān «ibn al-Jarrāz» (15).
Abū l-Muṭarrif al-Qanāziᶜī (16).
Abū ᶜUmar «ibn al-Ŷasūr» (17).
Saᶜīd b. ᶜUṯmān «(ibn) al-Qazzāz» (18).
Yūnus b. ᶜAbd Allāh «ibn al-Ṣaffar» (19).
Abū Ḏarr al-Harawī *iŷāza* (20).

---

(9) Abū l-Walīd ᶜAbd Allāh b. Muḥammad b. Yūsuf b. Naṣr al-Azdī, conocido por Ibn al-Faraḍī (351403 H./962-1013 JC). Autor del diccionario biográfico *Ta'rīj ᶜulamā' al-Andalus*, que estudió con él Ibn ᶜAbd al-Barr (IBN BASSĀM, 1979: I, 616). Para su biografía, véase al-ḤUMAYDĪ, 1953: n.° 537; IBN BAŠKUWĀL, 1882-83: n.° 567 y al-ḌABBĪ, 1885: n.° 888. Cf. art. de BEN CHENEB - (A. HUICI), en EI^2 III, 785, *s. v.* «Ibn al Faraḍī».

(10) Abū ᶜUmar Aḥmad b. Muḥammad b. ᶜAbd Allāh b. Abī ᶜĪsà Lubb b. Yaḥyà b. Muḥammad b. Qurlumān, al-Muqri', al-Maᶜāfirī, al Ṭalamankī. Alfaquí, tradicionista y gramático, natural de Talamanca (340-428 /951-1036-1037). Para su biografía, véase al-ḤUMAYDĪ, 1953: n.° 187; IBN BAŠKUWĀL, 1882-83: n.° 90 y al-ḌABBĪ, 1885: n.° 347. Cf. MARÍN, 1981: 218; PONS BOIGUES, 1898: n.° 85 y MAKKĪ, 1968: 147.

(11) Abū ᶜUmar Aḥmad b. ᶜAbd al-Malik b. Hāšim al-Išbīlī, conocido como Ibn al-Makwī, alfaqui y muftí de Córdoba (m. 401/1010-1011). Para su biografía, véase IBN BAŠKUWĀL, 1882-83: n.° 36. Cf. MARIÑ, 1981: 218..

(12) Se trata de ᶜAbd al-Wāriṯ b. Suffān b. Jayrūn (o b. Ŷubrūn) b. Sulaymān al-Bayyānī, también conocido por el sobrenombre de «Ḥabīb». Tradicionista y *adīb* de Baena (317-395/929-1004). De él transmitió Ibn ᶜAbd al-Barr el *Muṣannaf* de Qāsim b. Aṣbag y el *Kitab al-Maᶜārif* de Ibn Qutayba. Véase al-ḤUMAYDĪ, 1953 n.° 669; IBN BAŠKUWĀL, 1882-83: n.° 814 y al-ḌABBĪ, 1885: n.° 1132). Cf. MARÍN, 1981: 217-218).

(13) Se trata de Abū ᶜUṯmān (o Abū l-Fatḥ) Saᶜīd b. Naṣr b. ᶜUmar b. Jalaf al-Istīŷī, tradicionista y *adīb* cordobés (. 350/961). Véase IBN BAŠKUWĀL, 1882-83: n.° 458; al-ḌABBĪ, 1885: n.° 823 y al-ḤUMAYDĪ, 1953: núms. 483-484. Cf. MARÍN, 1981: 220-221..

(14) Abū l-Walīd Sulaymān b. Jalaf b. Saᶜd b. Ayyūb al-Bāŷī, al-Tuŷībī; tradionista, alfaquí y cadí de Beja (403-474/1012-1081). Véase IBN BAŠKUWĀL: 1882-83: n.° 449; al-ḌABBĪ, 1885: n.° 777 y al-MAQQARĪ, 1949: I, 508. Cf. MARÍN, 1981: 221; PONS BOIGUES, 1898: n.° 116, y RUBIERA, 1985: 126.

(15) Abū l-Qāsim ᶜAbd al-Raḥmān b. ᶜAbd Allāh b. Jālid b. Musāfir al-Hamdānī al-Wahrānī, conocido como Ibn al-Jarrāz (o ibn al-Jazzāz), tradicionista almeriense (338-411/949-1021). Véase IBN BAŠKUWĀL, 1882-83: n.° 687; al-ḤUMAYDĪ, 1953: n.° 604 y al-ḌABBĪ, 1885: n.° 1022. Cf. MARÍN, 1981: 216.

(16) Abū l-Muṭarrif ᶜAbd al-Raḥman b. Marwān b. ᶜAbd al-Raḥmān al-Anṣārī, al-Qanāziᶜī. Tradicionista y alfaquí cordobés (341-413/952-1023). Según PONS BOIGUES (1898: n.° 76), es el *Alcanaceus* de los filósofos cristianos. Véase al-ḤUMAYDĪ, 1953: n.° 616; IBN BAŠKUMĀL, 1882-83: n.° 691; al-ḌABBĪ, 1885: n.° 1042. Cf. SEZGIN, 1967: I, 483; y MARÍN, 1981: 217)..

(17) Abū ᶜUmar Aḥmad b. Muḥammad b. Aḥmad b. Saᶜīd b. al-Ḥabbāb al-Umawī, conocido como Ibn al-Ŷasūr. Tradicionista que vivió en Córdoba. Véase al-ḤUMAYDĪ, 1953: n.° 181; IBN BAŠKUWĀL, 1882-83: n.° 37 y al-ḌABBĪ, 1885: n.° 336. Cf. MARÍN, 1981: 218-219.

(18) Abū ᶜUṯmān Saᶜīd b. ᶜUṯmān b. Saᶜīd b. ᶜAbd Allāh b. Yūsuf b. Saᶜīd al-Barbarī, al-Andalusī, conocido como (Ibn) al-Qazzāz y también como «Liḥyat al-Zibl» (Barba de Estiércol). Gramático (315-400/927-1010), discípulo de al-Qālī y de Qāsim b. Aṣbag. Véase IBN al-ABBĀR, 1963: I, 38; al-SUYŪṬĪ, 1964: I, n.° 1229; al-QIFṬĪ, 1949-50: II, n.° 273; y KAḤḤĀLA, 1957-61: IV, 227. Cf. SEZGIN, 1967: VIII, 256.

(19) Abū l-Walīd Yūnus b. ᶜAbd Allāh b. Muḥammad, conocido por «Ibn al-Ṣaffār» *qāḍī l-ŷamāaᶜa* de Córdoba, asceta y místico (338-429/949-1038). Véase al-ḤŪMAYDĪ, 1953: n.° 909 e IBN BAŠKUWĀL, 1882-83: n.° 1397. Cf. PONS BOIGUES, 1898: n.° 84 y MARÍN, 1981: 222.

(20) Abū Ḏarr ᶜAbd b. Aḥmad b. Muḥammad b. ᶜAlī al-Anṣārī, al-Harawī. Tradicionista de La Meca (m. 435/1044), dio *iŷāza* a Ibn ᶜAbd al-Barr. Véase SEZGIN, 1967: I, 231 y MARÍN, 1981: 221.

2.2.6. Discípulos:
Ibn Ḥazm de Córdoba (21).
Abū ᶜAbd Allāh al-Ḥumaydī (22).
Abū ᶜAlī al-Gassānī (23).
Abū ᶜUmar Yūsuf b. ᶜAbd Allāh b. Jayrūn (24).
Sufyān b. al-ᶜĀṣī (25).
Ṭāhir b. Mufawwaz (26).
Abū ᶜUmar ibn Talīd (27).
Abū l-ᶜAbbās al-Dalāᶜī al-ᶜUḏrī (28).
Abū Tammām al-Naḥwī (29).

2.2.7. Actividades: Fue *muḥaddiṯ, faqīh* (Córdoba), *qāḍī* (Lisboa y Santarem), *adīb* y poeta.

2.2.8. Doctrina: *malikí* con tendencias *šāafiᶜíes* (30). En su juventud se interesó por el *ẓāhirismo* como también lo hiciera su amigo Ibn Ḥazm (Goldziher, 1971: 143 y 158).

2.2.9. Fuentes: Los textos fundamentales para su biografía son:
al-Ḍabbī, 1885: n.º 1442.
Ibn Baškuwāl, 1882-83: n.º 1386.
al-Ḥumaydī, 1953: n.º 874.
Ibn Jayr, 1894-95: índice.
Ibn Jāqān, 1907: 61-62.

---

(21) Abū Muḥammad ʿAlī b, Aḥmad b. Saᶜīd, el célebre polígrafo cordobés (m. 456/1064). *EI*^{2} III, 814-822 (R. ARNÁLDEZ).

(22) Abū ᶜAbd Allāh Muḥammad b. Futūḥ b. ᶜAbd Allāh, sabio mallorquín (m. 488/1095), autor del diccionario biográfico *Ŷaḏwat al-muqtabis*. V. EI^2 III, 593-594 (A. HUICI MIRANDA).

(23) Abū ᶜAlī Ḥusayn b. Muḥammad b. Aḥmad al-Gassānī, al-Ŷayyānī (m. 498/1104-1105). Tradicionista cordobés, nacido en Madīnat al-Zahrā; su padre era originario de Jaén. Véase IBN JALLIKĀN, 1972: II, 180; IBN BAŠKUWĀL, 1882-83: n.º 141; al-ḌABBĪ, 1885: n.º 643; al-MAQQARĪ, 1978: III, 149; IBN FARḤŪN, 1972: I, 332-333. Cf. PONS BOIGUES, 1898: n.º 133.

(24) Por *nisba* al-Quḍāᶜī, al-Undī. Aprendió de Ibn ᶜAbd al-Barr la *Muwaṭṭaʾ de Mālik; véase IBN BAŠ KUWĀL, 1882-83: n.º 1385; al-ḤUMAYDĪ, 1953: n.º 875 y al-ḌABBĪ, 1885: n.º 1443. Cf. TERÉS, 1957: 363.*

(25) *Abū Bakr, Sufyān b. al-ᶜAṣī b. Aḥmad b. al-ᶜAṣī b. Sufyān b. ᶜĪsà, tradicionista y literato de Morviedro (439-520/1047-1126). Véase al-ḌABBĪ, 1885: n.º 782. Cf. PONS BOIGUES, 1898: n.º147.*

(26) *Abū l-Ḥasan Ṭāhir b. Mufawwaz (o b. Mugawwaz) b. Aḥmad al-Maᶜāfirī, al-Šaṭibī, (m. 484/1091-1092), tradicionista. Véase al-ḌABBĪ, 1885: n.º 862 y ROSENTHAL, 1968; 523 nota 7.*

(27) *Aḥmad b. Talīd, poeta y literato, contemporáneo de Ibn Ḥazm. Véase al-ḌABBĪ, 1885: n.º 385; al-MAQQARĪ, 1949: V, 158.*

(28) *Abū l-ᶜAbbās Aḥmad b. ᶜUmar b. Anas al-ᶜUḏrī al-Dalāʾī. Sabio de al-Andalus nacido en Dalías (Dalāya)* y muerto en 478/1085, famoso por sus obras geográfico-históricas. Véase PONS BOIGUES, 1898: n.º 120; al-ᶜUḎRĪ, 1965: i-v; SÁNCHEZ MARTÍNEZ, 1971: 9 y 1975-76: 5. Sobre las fuentes biográficas de al-ᶜUḏrī y bibliografía complementaria, véase MOLINA, 1982: 249, notas 1 y 2. En relación a Dalías, véase CRESSIER, 1986: 205-228.

(29) Abū Tammām Gālib b. ᶜAbd Allāh b. Abī l-Yumān al-Qaysī, al-Naḥwī. Gramático y *mugrīʾ* mallorquín, que vivió en Denia, en la corte de Muŷāhid al-ᶜĀmirī. Nació en el 393/1002-3 y murió en 465/1072. Véase IBN BAŠKUWĀL, 1892i93: n.º 449; IBN al-ABBĀR, 1887: n.º 1956. Cf. URVOY, 1972: 103; RIERA FRAU, 1985: n.º 104.

(30) Véase TURKI, 1971: págs. 41 n. 1, 47 n. 4, 49 n. 4 y 60 n. 2. En su *Ŷāmiᶜ bayān al-ᶜilm*, Ibn ᶜAbd al-Barr ataca el arcaismo jurídico de los mālikíes; cf. MAKKĪ, 1968: 147-148.

Ibn Ḥazm, 1977: 302.
Ibn Ḥazm, 1981: II, 179-180 (= trad. 1954: 7-9).
Ibn al-ᶜImād: III, 66-72.
al-Ḏahabī, 1955-58: III, 324.
Ibn Jallikān, 1972: VII, 314-316.
Ibn Farḥun, 1972: II, 367-370.
ᶜIyāḍ, 1968: IV, 808-810.
al-Samᶜānī, 1912: 447.

2.2.10. Bibliografía: Otras citas del personaje, con bibliografía complementaria:

Pellat, Ch., en *EI² III, 695-696 s.v.*
Brockelmann, 1944-49: I, 368 y *Suppl.* I, 828-829.
Sezgin, 1967...: I, 152-153, 287, 459 y 461.
Goldziher, 1971: 143, 158.
Pons Boigues, 1898: 147-150.
Ḥāŷŷī Jalīfa, 1941: índices.
al-Bagdādī, 1945: I, 54; II, 230, 266.
al-Bagdādī, 1951: II, 550-551.
Kaḥḥāla, 1957-61: XIII, 315-316.
al-Ziriklī, 1969: X, 316-317.
Marín, 1981: 205-229.

2.3. VIDA:

Poco se sabe de él en la primera etapa de su vida. Su padre, hombre versado en letras y alfaquí (31), murió cuando Ibn ᶜAbd al-Barr apenas contaba trece años, y siete meses después murió su abuelo (IBN AL-ABBĀR, 1887: I, n.° 361). Vivió en su tierra natal, Córdoba, y cuando contaba unos treinta años, siguiendo los pasos de su progenitor, llegó a ser alfaquí de esta ciudad, si bien tuvo que marchar de ella al desencadenarse la *fitna*, como tantos otros intelectuales contemporáneos (32). Pudo escapar con vida a la revuelta; no así su maestro Ibn al-Faraḍī, que pereció a causa de ésta (33).

Marchó hacia las marcas occidentales. Luego se dirige al Levante peninsular y de allí a otras comarcas de al-Andalus. Tras unos diez años de deambular, regresa a *Šarq al-Andalus* y se establece en Denia, a la sazón gobernada por Muŷāhid al-ᶜĀmirī (400-436 H. = 1009-1044 JC.) (34). Es a partir

(31) Se trata de ᶜAbd Allāh b. Muḥmmad b. ᶜAbd al-Barr (330-380/941-991); véase al-ḤUMAYDĪ, 1953: n.° 538; IBN BAŠKUWĀL, 1882-83: n.° 543; al-ḌABBĪ, 1885: n.° 889; IBN FARḤŪN, 1972: II, 556; IBN al-ᶜIMĀD: III, 316. En cuanto a su abuelo, Muḥammad b. ᶜAbd al-Barr (m. ca. 380/991, siete meses después de su hijo ᶜAbd Allāh), véase IBN al-ABBĀR, 1887: I, n.° 361.

(32) En relación a la huida masiva de la población intelectual cordobesa, con ocasión de la revuelta bereber de al-Mustaᶜīn, véase ÁVILA, 1985: 38-39, 77-80.

(33) Sobre el aumento de la mortalidad durante la *fitna*, véase ÁVILA, 1985: 30-31 y 39.

(34) Muŷāhid b. Yūsuf b. ᶜAlī, al-ᶜĀmirī, al-Muwaffaq. Primer soberano de la taifa de Denia y las Baleares, cuya política desarrolló una pujante actividad cultural. Véase *EI¹ III*, 66 (E. LÉVI-PROVENÇAL) *s.v.* «Muǧāhid»; C. F. SEYBOLD-(A. HUICI), en *EI²* II, págs. 114-115, *s.v.* «Dāniya»; SARNELLI, 1961; CABANELAS, 1966: 43; URVOY, 1972: 103; EPALZA, 1981 y 1986. Un estudio más completo y reciente sobre este soberano puede verse en RUBIERA MATA, 1985: 56-90.

de entonces cuando comienza a desarrollar toda su actividad literaria, una vez concluido su aprendizaje, siendo en Denia donde precisamente escribió la mayor parte de sus obras. Se sabe que también vivió en Valencia y Játiva.

A la muerte de Muŷāhid (436 H. = 1045 JC.) se traslada al otro extremo de al-Andalus, a una de las Taifas más relevantes: la de Badajoz. Era este reino uno de los más estables de la Península y regido por un soberano fuerte y capaz, al-Muẓaffar ibn al-Afṭas (437-456 H. = 1045-1063 JC.) (35), que además hizo sus propios escarceos intelectuales. En este sentido se le atribuye la autoría de una enciclopedia que se cita con el nombre de *al-Muẓaffariyya,* desgraciadamente perdida (GONZÁLEZ PALENCIA, 1945: I, 182-183), que no sería aventurado relacionar de alguna manera con la *Bahŷat al-Maŷalis* de Ibn ᶜAbd al-Barr.

Entre las posibles causas que pudieran haber motivado este cambio de residencia, al-Jūlī (IBN ᶜABD AL-BARR, 1962-73: 14-15) señala dos conjeturas. La primera de ellas sería la muerte de Muŷāhid y la probable caída en desgracia de Ibn ᶜAbd al-Barr ante su sucesor, ᶜAlī b. Muŷāhid (36). La segunda, más verosímil, la fragilidad política en que se hallaba el reino de Denia a la muerte de su fundador, lo que provocaría un cierto temor en nuestro hombre, haciéndole recordar los últimos días pasados en Córdoba.

Hasta el año 456 H. (= 1063 JC.), fecha de la muerte de al-Muẓaffar, vivió Ibn ᶜAbd al-Barr en la corte de Badajoz. Parece que luego acudió a Sevilla (RUBIERA, 1985: 127-128), a interceder por su hijo Abū Muḥammad ᶜAbd Allāh (37), quien desde Denia, se había trasladado a la corte ᶜabbādí, siendo *kātib* del rey al-Muᶜtaḍid (38), ante el cual había caído en desgracia. De su paso por Sevilla nos queda como testimonio un poema suyo de reproche a esta ciudad (39). Por último, y tal vez añorando las cálidas tierras levantinas, regresa a *Šarq al-Andalus,* donde pasará sus últimos días.

2.4. PERSONALIDAD:

A tenor de los datos disponibles, los rasgos más sobresalientes del carácter de Ibn ᶜAbd al-Barr fueron su rigor en el estudio de la ciencia islámica *(ᶜilm)* y la constante dedicación en su trabajo. Mencionan además sus bió-

---

(35) Segundo soberano de la dinastía reinante en Badajoz. Véase EI² I, 249 (E. LÉVI-PROVENÇAL) *s.v.* «Afṭasides»; e IDRIS, 1965.

(36) Sobre el sucesor de Muŷāhid, conocido como *Iqbāl al-Dawla,* véase CABANELAS, 1966: 53-60 y RUBIERA MATA, 1985: 91-104.

(37) Su hijo también sobresalió en el cultivo de la ciencia y la literatura, llegando a ser un destacado poeta. Su nombre era Abū Muḥammad ᶜAbd Allāh b. Yūsuf b. ᶜAbd Allāh b. Muḥammad b. ᶜAbd al-Barr, conocido por su título «Ḏū l-Wizāratayn»; era natural de Córdoba y murió en Denia antes que su padre. Cf. IBN BAŠKUWĀL, 1882-83: n.° 606; al-ḌABBĪ, 1885: n.° 965 e IBN BASSĀM, 1979: II, 96 y III, 125-131, 134-143 y 165-226.

(38) Se trata de Abū ᶜUmar ᶜAbbād b. Muḥammad, que reinó entre el 433/1042 y el 461/1069. Véase BOSCH, 1984: 106-118.

(39) Dicho poema se recoge en IBN ᶜABD al-BARR (1962-73: I, 243-244). Los reproches a Sevilla de los poetas hispano-árabes parece eran frecuentes; a este respecto, véase GARCÍA GÓMEZ, 1945 y 1949.

grafos que era hombre piadoso y firme en sus convicciones religiosas, y persona íntegra. No buscaba con afán el favor de los poderosos, aunque por méritos propios fue admirado por ellos y tenido en consideración. En este sentido, hay que señalar que rehusó poner dedicatorias en sus libros por encargo de los soberanos de turno, actitud ésta que parece repetirse en otros contemporáneos suyos (40).

Fue considerado en vida como un sabio. Solía parangonársele con al-Jaṭīb al-Bagdādī, quien, por cierto, murió el mismo año que Ibn ᶜAbd al-Barr (41) (463 H. = 1070 JC.).

2.5. OBRAS:

La obra de Ibn ᶜAbd al-Barr fue vasta en número y diversa en temática. Sus escritos superan la treintena y por fortuna, de ellos se conservan los más importantes, algunos incluso editados y uno en concreto traducido al francés.

En cuanto a los temas desarrollados, cabría hablar de cuatro apartados en los que, *grosso modo,* puede encasillarse su obra: Derecho, *Ḥadīṯ,* Genealogía-Biografía y Literatura (42).

Entre los libros de carácter literario o enciclopédico, que son las que ahora nos interesan, destacan:

a) *Ŷāmiᶜ bayān al-ᶜilm wa-faḍli-hi,* enciclopedia sobre la ciencia islámica profana *(ᶜilm),* que encierra más de doscientas semblanzas de poetas, *udabā'* y *fuqahā'* de relieve (43).

b) *Bahŷat al-maŷālis wa-uns al-muŷālis,* objeto de nuestro estudio.

3. La «Bahŷat al-Maŷālis»

3.1. TÍTULO:

El título completo de la obra, tal como figura en su portada, es *Bahŷat al-maŷālis wa-uns al muŷālis wa-šaḥḏ al-ḏāhin wa l-hāŷis.* M. Marín (1981: 210) la cita como *Bahŷat al-maŷālis wa-uns al-muŷālis bi-mā yaŷrī fī l-muḏā-*

(40) Tal vez se trate de un subterfugio de los biógrafos para destacar la integridad intelectual de los *ᶜulamā'*. Véase, no obstante, otro ejemplo en la misma corte de Muŷāhid, el del filólogo Tammām b. Gālib, que rehusó dedicar al soberano levantino su *Talqīḥ al-ᶜayn*. Cf. al-ḤUMAYDĪ, 1953: n.° 342; al-SUYŪṬĪ, 1964: I n.° 983; al-QIFṬĪ, 1949-50: I, n.° 161; PONS BOIGUES, 1898: n.° 98 y KAḤḤĀLA, 1957-61: III, 92-93. Cf. CABANELAS, 1966: 51.

(41) Algunas biografías de Ibn ᶜAbd al-Barr apuntan que se le llamó *Ḥāfiẓ al-Magrib,* como oposición a *Ḥāfiẓ al-Mašriq,* nombre por el que era conocido al-Jaṭīb al-Bagdādī. Sobre este último, véase art. de R. SELLHEIM, en *EI*^{2} IV, págs. 1142-1144. *s.v.* «al-Khaṭīb al-Bagdādī». Era frecuente en la época la costumbre de parangonar a literatos andalusíes con los de Oriente, según afinidades personales o estilísticas. Véase PÉRES, 1953: 40-54 (= 1983: 49-62).

(42) Sobre las obras de Ibn ᶜAbd al-Barr, especialmente las de tipo genealógico, véase MARÍN 1981: 208-210.

(43) Ed. El Cairo 1346 H. (2 vols.).

karāt min gurar al-abyāt wa-nawādir al-ḥikāyāt. Ḥāŷŷī Jalīfa (1941: 258) menciona a renglón seguido de la *Bahŷa* otra obra, asegurando se trata de una parte de la misma, y cuyo título es *Bahŷat al-maŷālis wa-uns al-ŷālis* (sic).

3.2. FECHA DE REDACCIÓN:

No consta la fecha, ni el lugar de composición. En ninguna parte se hace alusión a que su autor la dedicara al príncipe de Badajoz, al-Muẓaffar b. al-Afṭas, tal como afirma Pellat (EI² III, p. 696, *s.v.* «Ibn ᶜAbd al-Barr»), quien posiblemente tome la cita de González Palencia (1945: I, 132) y éste, a su vez, de Pons Boigues (1898: 149). Tampoco hemos hallado testimonios que avalen esta hipótesis en los repertorios biográficos de Ibn ᶜAbd al-Barr. Quizás se trate de una invención originada por las aficiones literarias del soberano en relación al *adab,* a las que aludimos en el apartado 2.3., o una confusión que no acertamos a explicar (44).

3.3. PRECEDENTES Y GÉNESIS:

Puede considerarse la *Bahŷa* como una obra de *adab,* prescindiendo de otros encasillamientos. F. Sezgin (1967: II, 85) la incluye, pensamos que por error, dentro del subgénero *amālī,* del que en al-Andalus tenemos un claro exponente, los *Amālī* de Abū ᶜAlī al-Qālī, cuya influencia en aquélla fue escasa, a pesar de haberse redactado pocos años antes. Mayor fue el influjo en la *Bahŷa* de *al-ᶜIqd al-Farīd* de Ibn ᶜAbd Rabbihi, con la que se observa una cierta homogeneidad en el planteamiento y contenido, salvando la muy superior envergadura de *al-ᶜIqd*. Con posterioridad surgirían en la Península otras obras de *adab* de menor importancia que las reseñadas, que apenas si tendrá en cuenta Ibn ᶜAbd al-Barr a la hora de redactar la *Bahŷa*.

Como presentíamos antes de iniciar la lectura y estudio de esta obra, no hay que buscar en Occidente sus precedentes más inmediatos, sino en Oriente. Pese a que el *adab* era un género extendido en al-Andalus, sobre todo a partir del siglo III/IX (ROZI, 1987: 192-206, esp. tabla n.° 20), su producción estaba estrechamente ligada a Oriente, hasta el punto de que al parecer, en al-Andalus se leían más los libros de *adab* orientales que aquéllos escritos en la Península (45). Según esto, Ibn ᶜAbd al-Barr se limita a escribir una obra de corte oriental, cuyo auténtico valor estriba en servir de vehículo cultural de las normas y gustos de Oriente y transvasarlos a la Península, una vez condensados y seleccionados.

---

(44) Sabemos que a otro al-Muẓaffar, el hijo de Almanzor, le dedicó el filólogo cordobés Ibn-ᶜArīf (. 390/1000) una de sus obras, y que algunas citas biográficas árabes confunden a éste con un homónimo suyo más tardío, el místico almeriense Ibn al-ᶜArīf (. 536/1141), que fue autor de los *Maḥāsin al-maŷālis* (ed. 1933, por M. Asín Palacios, París), cuyo título es parecido al de la *Bahŷat al-maŷālis*. Sentadas estas premisas, ¿no será la triple confusión de soberanos, autores y obras la que haya originado esta falsa atribución? Sobre el filólogo cordobés, véase *EI²* III, 734 (F. GRANJA) *s.v.* Sobre el místico de Almería, véase *EI²* III, 734-735 (A. FAURÉ) *s.v.* En cuanto a la confusión entre ambos, véase GARCÍA GÓMEZ, 1972: 11.

(45) En el repertorio bibliográfico de IBN JAYR (1894-95: I, 320 y ss.) predominan las obras de *adab* orientales sobre las occidentales. Entre las pocas occidentales que a juicio de Ibn Jayr merecen ser tenidas en consideración, destaca la Bahŷa (IBN JAYR, 1894-95: I, 327).

En efecto, no es propósito del autor reflejar en su obra un particularismo de corte «nacionalista». Sus intenciones van en otra dirección, que puede resumirse en dos vertientes:

a) Conceder una importancia capital al *adab*, como vehículo idóneo para acceder a la Divinidad.
b) Darlo a conocer y fomentarlo entre la gente de al-Andalus, de manera que sirva de modelo de comportamiento erudito.

Basamos lo expuesto en las palabras que el autor escribe en el prólogo de la *Bahŷa* (IBN ᶜABD AL-BARR, 1962-73: I, 35):

> «Lo primero por lo que ha de preocuparse el interesado [...], amén de la Zuna y del Libro Sagrado, habrá necesariamente de ser el estudio del *adab*, por cuanto de provecho encierra en pro de la inteligencia [...], pues nada hay más indicado para ella, ni mejor compendio para ejercitarla, ni mejor camino para acceder a ella, ni forma que mejor retenga lo disperso, ni mejor formación en aquello que se sale de lo corriente».

> Y más adelante, sigue diciendo (Ibn ᶜAbd al-Barr, 1962-73: I, 36):
> «[...] Con el fin de que todo ello quede a disposición de quien lo aprenda de memoria o lo utilice, sirva de deleite en las tertulias, de atractivo para el contertulio y de estímulo de su sagacidad y su ocurrencia. Y que, por el contrario, no pase por alto el sentido de la mayor parte de lo que hubo aprendido, sino que pueda citar un verso raro, un proverbio solemne, un cuento que se considere nuevo o una hermosa sentencia; cosas todas ellas convenientes a los oídos de los demás y que alivien el carácter, de forma que quien lo lea posea urbanidad para sí, al tiempo que exhorto ante el público y le sirva de ayuda contra la extranjerización y de ornato entre los compañeros».

3.4. FUENTES:

Podemos considerar dos tipos de fuentes en la elaboración de la *Bahŷa:* las que llegan al autor por escrito y aquéllas otras transmitidas vía oral.

3.4.1. Fuentes de transmisión escrita:

Nada dice Ibn ᶜAbd al-Barr de los libros que en cierta manera inspiraron su obra. No obstante, a tenor de los pasajes coincidentes entre ésta y otras obras de *adab* consultadas, podemos constatar sus principales fuentes de transmisión directa:

a) *ᶜUyūn al-ajbār* y *al-Šiᶜr wā l-šuᶜarā'*, de Ibn Qutayba.
b) *Al-Bayān wa l-tabyīn* y *al-Ḥayawān*, de al-Ŷāḥiẓ.
c) Los *Amālī*, de al-Ajfaš, de Ibn Durayd y de al-Qālī.
d) *Al-ᶜIqd al-farīd*, de Ibn ᶜAbd Rabbihi.
e) Los *Amṯal*, de Al-Aṣmaᶜī, de al-Maydānī y de Abū ᶜUbayd al-Bakrī.

f) *al-Kāmil,* de Al-Mubarrad.
g) El *Tafsīr* y el *Taᶜrīj,* de al-Ṭabarī.
h) La *Ḥamasa* de Abū Tammān, y la de Al-Buḥturī.
i) *Al-Adab al-kabīr,* de Ibn al-Muqaffaᶜ.
j) Alguna antología poética, como la *Ŷamhara,* de al-Qurašī.
k) Numerosos dīwānes de distintos poetas.

3.4.2. Fuentes de transmisión oral:

Aunque en menor medida que por vía escrita, en la Bahŷa se detectan elementos de transmisión oral, algo que no es nada ajeno a la cultura literaria árabo-islámica. Además, son frecuentes las expresiones *qālū, qīla* y *kāna yuqālu.* También parece aludir a este hecho el propio Ibn ᶜAbd al-Barr (1962-73: I, 36), que afirma en el prólogo de su obra:

«He recogido en este libro mío los proverbios de uso común, los versos raros, doctas sentencias y narraciones útiles de diversos estilos, tanto religiosas como profanas, tal como mi memoria las retuvo y compendió la tradición que hasta mí llegó, además de mi propio estudio y dedicación».

3.5. CARACTERÍSTICAS:

Partiendo de los supuestos antes apuntados, éstos serían los rasgos más significativos de la *Bahŷa:*

a) Su carácter oriental. De todas las obras de Ibn ᶜAbd al-Barr que se conservan, tal vez sea ésta la que más acusa la tendencia del autor a lo que Rosenthal (1968: 96-97) llama «carácter provinciano del Islam español», a pesar de que por su propia temática bien podría gozar de una mayor libertad de elección que otras materias más cercanas a la tradición religiosa islámica *(ḥadīṯ, fiqh,* etc.).

No obstante, la obra aporta ciertos rasgos originales, ya que nos permite conocer las tendencias literarias transvasadas a al-Ándalus hasta aquellos días, y además, recoge algún material que se había casi perdido en el propio Oriente, como la poesía del egipcio Manṣūr al-Faqīh (46) o la del bagdadí Maḥmūd al-Warrāq (47), cuyo carácter peremiológico resulta apropiado a las intenciones didácticas y moralistas de la obra.

De forma esporádica puede hallarse en la obra una serie muy limitada de fragmentos de poetas andalusíes, como al-Gazāl, Ibn ᶜAbd Rabbihi, Yūsuf b. Hārūn al-Ramādī, al-Jušanī, e incluso algún que otro verso del propio Ibn ᶜAbd al-Barr.

---

(46) Se trata de Manṣur b. Ismāᶜīl b. ᶜUmar al-Tamīmī al-Ḍarīr, Abū l-Ḥasan (. 306/918). Véase SEZGIN, 1967: II, 652; al-ZIRIKLĪ, 1969: VIII, 235; y KAḤḤĀLA, 1957-61: XIII, 10-11.

(47) Su nombre era Maḥmud b. al-Ḥasan al-Najjās (m. 230/845). Véase SEZGIN, 1967: II, 574-575; al-ZIRIKLĪ, 1969: VIII, 42-43.

b) Acusada impronta de moralismo, que inunda prácticamente la obra. Apenas si existen pasajes escabrosos y se advierte la tendencia al uso de expresiones cultas, con ausencia de dialectalismos.

c) Crítica de las noticias contenidas en la obra. En efecto, la *Bahŷa* incluye no pocas citas sobre personajes, hechos y actitudes históricas y legendarias, en las que el autor adopta su propia postura sobre el particular.

d) Carácter didáctico, que hace de la obra una especie de libro de texto. Su didactismo queda reflejado en la abundancia de pasajes en los que los personajes se interpelan unos a otros y responden de forma airosa ante determinadas preguntas o situaciones comprometidas. En este sentido, Ibn ᶜAbd al-Barr sigue el método *maḥāsin / masāwī* (GÉRIES, 1977: 1-18), que consiste en alabar y censurar al tiempo un mismo objeto, o a la inversa, contrapesar objetos positivos y negativos, virtudes y vicios, excesos y defectos, aunque por su estructura no sea una obra de este subgénero.

Dice Ibn ᶜAbd al-Barr (1962-73: I, 36) a este respecto:

> «Así, he reunido en estos capítulos tanto el concepto como su sentido opuesto, para quien desee seguir a su contertulio en lo que exponga en las reuniones y para quien desee oponérsele en una cuestión determinada, de manera que sea superior a él en elocuencia, eficacia y excelencia».

Se trata, en suma de un auténtico manual de comportamiento social y de ingenio, y como tal parace fue considerado con posterioridad a su composición.

3.6. ESTRUCTURA:

3.6.1. Temas:

Consta la *Bahŷa* de 124 capítulos, más el prólogo y un corto epílogo. Abarcan una amplia y heterogénea temática que alcanza a muchos de los aspectos relacionados con el conocimiento profano del Islam y pueden agruparse *grosso modo* en los siguientes apartados (48):

I. BUENAS MANERAS, ORATORIA, CONSERVACIÓN Y RETÓRICA:

1) Buenas maneras en la tertulia y buen proceder del contertulio. 2) Alabanza de la lengua y mérito de la palabra. 3) Censura de la tartamudez y la palabrería. 4) De cómo evitar las incorrecciones del lenguaje, del aprendizaje de la síntaxis desinencial y la censura de elementos extraños en la lengua. 5) De la diversidad de giros de la elocuencia. 6) De quien sermonea y se que-

(48) Estos apartados no forman bloques de libros o tomos, cosa usual en los precedentes literarios de la obra, sino que obedecen a una clasificación nuestra. Para cotejar el contenido temático de la *Bahŷa* con el de otras obras de *adab*, cf. PELLAT, 1966.

da sin habla. 7) De la alabanza del silencio y la censura de la palabra. 8) De la dualidad de la palabra (palabras en dual). 9) De las réplicas lacónicas y la belleza de la improvisación. 10) De la buena educación.

II. VIDA, FORTUNA Y RIQUEZA, GENEROSIDAD Y USURA:

11) Del alivio de los corazones y de aquello que los pone en guardia. 12) De lo dicho acerca de la buena vida y el deseo. 13) De la diversidad de afanes en las distintas formas de riqueza. 14) Del comercio. 15) Del sustento. 16) De la codicia y el deseo. 17) De la ambición y la renuncia. 18) De la censura de las peticiones y de lo que se obtiene sin previa petición. 19) De la espera del consuelo. 20) De la fortuna y el infortunio. 21) De la alabanza del dinero y de su censura. 22) Summa de lo dicho sobre la riqueza y la pobreza. 23) De la deuda. 24) del ahorro y la prodigalidad.

III. VIAJES Y VISITAS:

25) Del viaje y la expatriación. 26) Del apartarse del lugar donde se sufre humillación. 27) De las despedidas y la separación. 28) De las visitas y las visitas a enfermos. 29) Más sobre las visitas a enfermos. 30) De los ujieres. 31) Del apretón de manos y el beso en la mano y la boca. 32) Del mensajero. 33) Del regalo.

IV. VECINOS Y HUÉSPEDES:

34) Del vecino. 35) Del huésped. 36) Del favor. 37) De la gratitud.

V. AUTORIDAD Y POLÍTICA:

38) De la demanda de cosas necesarias a la autoridad. 39) De la autoridad y la política. 40) De la secretaría y los secretarios.

VI. CUALIDADES Y DEFECTOS HUMANOS:

41) De la injusticia y la opresión. 42) Del perdón, la tolerancia y la contención de la cólera. 43) De la cólera. 44) De la esperanza y el temor. 45) De la salud y la enfermedad. 46) De la enfermedad y la medicina. 47) De la obediencia y la desobediencia. 48) De la calumnia y la murmuración. 49) Del agravio y la envidia. 50) De la injuria y el insulto. 51) De la opinión y la intuición. 52) De las querellas, las disputas y las riñas. 53) De la soberbia, la vanidad y la fatuidad. 54) De la humildad y la equidad. 55) De la libre opinión y el consejo. 56) Del guardar los secretos y el revelarlos. 57) De la guerra, el arrojo y la cobardía. 58) De la disculpa. 59) De las promesas. 60) De las fuentes de la alabanza. 61) De las fuentes de la censura. 62) De la inteligencia y la necedad. 63) De las respuestas de los necios, la correción a los tontos y las palabras de los bobos e ignorantes. 64) De los chistes y lo que el alma encuentra en el espíritu alegre. 65) De la broma procaz y de mal gusto. 66) Del elogio de la sinceridad y la lealtad y el reproche de la falsedad y la trai-

ción. 67) De la verdad y la mentira. 68) De la modestia y la dignidad. 69) Del carácter bueno y el malo. 70) De la nobleza de carácter y el señorío. 71) Del elogio de la longanimidad y la censura de la estulticia. 72) Del elogio de la generoridad y la largueza y reproche de la avaricia y la vileza. 73) De la hombría *(murūᶜa)* y el arrojo juvenil.

VII. AMISTAD Y PARENTESCO:

74) Del poner a prueba el carácter del hombre. 75) De las muestras de afecto hacia la gente. 76) De cómo retirarse de la gente y de la manera de escaparse. 77) Del amigo y el enemigo. 78) Summa selecta sobre los amigos íntimos. 79) De los reproches. 80) De las personas importantes y los gorrones. 81) Del gozo del mal ajeno. 82) Del hermanamiento con quien no es de tu misma fe. 83) Del padre y el hijo. 84) De los parientes y clientes. 85) Del esclavo y el amo. 86) Del recuerdo y el elogio. 87) Del llanto por los tiempos que pasaron, la nostalgia por los buenos amigos y la añoranza de la patria.

VIII. MUJERES Y MATRIMONIO:

88) Del elogio por dominar la pasión y la censura por seguirla. 89) Del significado de enamorarse de las mujeres y la pasión que por ellas se despierta. 90) De la hermosura y delicadeza de las mujeres, sus cualidades elogiables y su manera de ser. 91) De la contemplación del rostro hermoso. 92) Summa de lo dicho sobre la mujer y el casamiento de las parejas. 93) De los proverbios comunes sobre las mujeres.

IX. USOS COTIDIANOS, HÁBITOS Y OTROS TEMAS:

94) Del vestido. 95) De las monturas de caballos y otras. 96) Del alimento y la comida. 97) Del sueño y las normas para su interpretación. 98) Del baño. 99) De las pulgas, chinches y mosquitos. 100) De la prisión.

X. ASTROLOGÍA, FILOSOFÍA, NOTICIAS HISTÓRICAS, ETC.:

101) De la costumbre y cuanto no ha de olvidarse. 102) De los representantes. 103) De los astrólogos. 104) De las máximas sobre tres cosas. 105) De las máximas sobre cuatro cosas. 106) De las máximas sobre cinco cosas. 107) Compendio de visiones extrañas. 108) De las anécdotas históricas. 109) Summa de lo que no se ha dicho en capítulos anteriores. 110) De las máximas dispersas y proverbios dispersos seleccionados del producto de la mente humana. 111) De las anécdotas de los filósofos.

XI. VEJEZ Y MUERTE:

112) De la hipocresía. 113) De las canas y su elogio. 114) Del teñido de las canas y su depilación. 115) Breve compendio sobre las canas y el llanto por la pérdida de la juventud. 116) De la vejez y la decrepitud. 117) De los últimos consejos breves. 118) Del brillo de las plegarias. 119) De las alu-

siones al mundo. 120) Del ascetismo y el conformarse con poco. 121) De las prédicas concisas. 122) De las acciones. 123) Epítome sobre los pésames en las desgracias y la paciencia ante las calamidades 124) De las palabras de los moribundos.

3.6.2. Estructura interna:

Tampoco existe gran homogeneidad en la disposición de los capítulos, Todos llevan un encabezamiento con su correspondiente título y sin numeración, al que en ocasiones le sigue una o varias citas coránicas. Los *hadices* proféticos constituyen el arranque de cada capítulo y suelen ir concatenados. A continuación se mezclan de forma desordenada, distintos fragmentos yuxtapuestos en verso y prosa, de variada índole.

Sentadas estas premisas, podría decirse que la obra puede descomponerse en los siguientes elementos:

* Citas coránicas
* Hadices
* Proverbios *(amṯāl)*
* Máximas *(ḥikam)*
* Chistes y anécdotas
* Referencias históricas y legendarias
* Fragmentos poéticas
* Acotaciones del autor (escasas)

3.6.3. Personajes:

* Figuras del Antiguo y Nuevo Testamento (Adán y Eva, Noé, Moisés, Job, Jesús, María...)
* Personajes de origen griego o persa (Aristóteles, Alejandro, Cosroes, Buzurŷmi Ihr...)
* Figuras proverbiales, legendarias e imaginarias (Luqmān, ᶜUrqūb, Bāqil...)
* Califas, príncipes y gobernadores
* Sabios *(ḥukamā')* y musulmanes relevantes
* Poetas

En cuanto a los andalusíes, la *Bahŷa* cita a los siguientes:

* ᶜAbd Allāh b. Muḥammad al-Ušbūnī
* ᶜAbd al-Malik b. Ḥabīb
* Abū Bakr al-Zubaydī
* Abū l-Fatḥ al-Šaḏūnī
* Abū ᶜUṯmān Saᶜīd b. Sayyid
* Abū ᶜUṯmān al-Šarīšī
* Ibn ᶜAbd al-Barr
* Ibn al-Faraḍī
* Ibn Quzmān (ᶜĪsà)
* Idrīs b. Muqīm al-Išbīlī

* Muḥammad b. ᶜAbd al-Salām al-Jušanī
* Yaḥyà b. al-Ḥakam al-Gazāl

4. Edición de la «Bahŷa»

La edición de la obra corrió a cargo de M. al-Jūlī, siendo revisada por ᶜAbd al-Qādir al-Quṭṭ e impresa en El Cairo (al-Dār al-Miṣriyya li-l-Ta'līf wa-l-Tarŷama), entre los años 1962-1973, en dos gruesos volúmenes. Por lo general, está bien cuidada y lleva unos índices bastante completos, aunque con alguna errata.

Para su elaboración, el editor se basó en tres manuscritos, conservados respectivamente en la Dār al-Kutub al-Miṣriyya, en la Biblioteca de Murād Mulā de Estambul y en el Riwāq al-Magāriba de al-Azhar.

Según Pons Boigues (1890: 149), hay otras dos copias de la obra: una en Túnez y la otra procedente de la Biblioteca Bodleiana y adquirida para la Academia de la Historia, en Madrid. Esta última está fechada en el año 1213 H., consta de 210 folios y le falta bastante de su introducción.

Asimismo, Codera (1890: 384) afirma que en el British Museum también existe un ejemplar más extenso de esta misma obra. Y, por último, existe una copia parcial en el Bibliothèque Nationale de París (VAJDA, 1953: 283). Al-Jūlī parece ignorar la existencia de estas últimas, o al menos, no las menciona en su edición.

5. Trascendencia de la obra

No pude afirmarse que la *Bahŷa* haya influido en otras obras tardías de similares características. Por lo que atañe a al-Andalus, pocos son los libros de *adab* posteriores dignos de mención, si exceptuamos el *Sirāŷ al-mulūk* de Abū Bakr al-Ṭurṭūšī (49), los que se atribuye a los cordobeses Ibn al-Mawāᶜini (50) e Ibn al-Ḥāŷŷ (51), este último perdido, y a los malagueños Ibn al-Šayj (52) e Ibn Simāk (53), y lo cierto es que ninguno de ellos la sigue como prototipo. Sin embargo, es un hecho que la *Baŷa* es utilizada como arquetipo

(49) Ed. 1306/1888-1889, El Cairo; trad. española 1930, por M. Alarcón, Madrid, 2 tomos. Sobre al-Ṭurṭūšī, v. LAGARDERE, 1981: 47 ss.

(50) Abū l-Qāsim Muḥammad b. Ibrāhīm b. Jayra (m. 564/1168), autor de la obra titulada *Kitāb Rayḥān al-Albāb wa-rayaᶜān al šabāb*, manuscrito (?) en Leiden. Véase BROCKELMANN, 1944-49: I, 310 y *Suppl.* I, 543 y GONZÁLEZ PALENCIA, 1945: I, 133.

(51) Muḥammad b. Ābd Allāh al-Naḥwī, conocido como «Ibn al-Ḥāŷŷ» (m. en 641/1243-44), autor de la *Nuzhat al-albāb fī maḥāsin al-ādāb*. Véase IBN al-ABBĀR, 1887: n.° 1026; ḤĀŶŶĪ JALĪFA, 1941: p. 1940. Cf. PONS BOIGUES, 1898: p. 514.

(52) Abū l-Ḥāŷŷāŷ Yūsuf b. Muḥammad al-Balawī (m. 604/1207(, autor de la obra titulada *Kitāb Alif Bā'*, editada en El Cairo, 1287 H. Véase BROCKELMANN, 1944-49: I, 310 y *Suppl.* I, 543; GONZÁLEZ PALENCIA, 1945: I, 133-134.

(53) Abū l-Qāsim Muḥammad b. Abī l-ᶜAlā b. Simāk al-ᶜĀmilī, al-Mālaqī al-Garnāṭī, que vivió en la segunda mitad del siglo VIII H./XIV JC., fue autor de la obra de *adab* cuyo título es *al-Zahrāt al-manṯūra fī nukat al-ajbār al-maᶜṯūra*. ed. de 1984, por M. ᶜA. Makkī, Madrid, Instituto Egipcio de Estudios Islámicos.

en al-Andalus siglos después de ser escrita, e incluso llega a traspasar sus propios límites geográficos. En este sentido, tenemos noticia de al menos tres resúmenes de la obra:

a) Del primero de ellos, Pons Boigues (1898: 149) afirma que se encuentra en el British Museum. Dice que está escrito de mano del propio autor y que carece de título en la portada, si bien al final se le denomina «Libro del Consuelo del afligido y del deseo del amado» *(Kitāb iqāṯat al-malhūf wa-ištiyāg al-mašqūf*. Asegura se trata de la misma *Bahŷa,* a juzgar por la similitud del contenido de ambas y las coincidencia en el *incipit*. Pensamos que podría tratarse de un fragmento de la obra, o de un resumen de la misma, ya que sólo consta de 70 capítulos, frente a los 124 de aquélla. También pudiera ser la copia que cita Codera. Nada de lo dicho puede asegurarse hasta tanto no se acceda al manuscrito británico.

b) Por el contrario, hemos podido acceder a otro manuscrito y constatar que se trata de un resumen de la *Bahŷa*. Su autor fue Abū ᶜUtmān Saᶜd ibn Luyūn, sabio, poeta y místico almeriense de la primera mitad del siglo XIV JC. (54), quien lo utilizó *Bugyat al-mu'ānis min Bahŷat al-maŷalis*. Se trata de un *unicum* conservado en la Bibliothèque Général de Rabat (Allouche, Regragui, 1954-1958: II, 60-61) y consta de 115 capítulos, en los que selecciona y condensa el texto matriz.

c) Un último resumen, extremadamente apretado, fue realizado a comienzos del presente siglo, y publicado bajo el título genérico de *Ŷawāhir al-ḥukamā'* (1907, El Cairo, Ŷarīda Miṣr). Contiene sendas selecciones de *al-Adab al-kabīr* de Ibn al-Muqaffaᶜ y de la *Bahŷat al-maŷālis* de Ibn ᶜAbd al-Barr.

Digamos también que Brockelmann (1944-49: *Suppl.* I, 629) cita una *risāla* suya cuyo título es *Risāla fī ādāb al-muŷālasa wa-ḥawḍ al-lisān,* y Pons Boigues (1898: 149), una selección de proverbios y máximas de Ibn ᶜAbd al-Barr, conservadas en el British Museum, lo que sin duda abre nuevos horizontes a su producción dentro del género *adab*. Asimismo, a su interés por la peremiología y las máximas hay que añadir un compendio suyo de la poesía gnómica del oriental Abū l-Atāhiya, titulado *Ŷamᶜ Šiᶜr Abī l-ᶜAtāhiya,* que se halla manuscrito en el Garret Collection, en Princeton (MACH, 1977: n.º 4041, p. 346) y del que hay una copia en Damasco (BROCKELMANN, 1944-49: *Suppl.* I, 120).

En conclusión, hemos de decir que la *Bahŷat al-maŷālis* puede considerarse como una obra en cierto modo compiladora de la producción de *adab* escrita con anterioridad; que posee un indiscutible carácter oriental; que más adelante se utilizó como una especie de manual enciclopédico; que, sin duda,

(54) Abū ᶜUtmān Saᶜd b. Aḥmad b. Ibrāhīm b. Luyūn (m. 750/1349) de Almería; el mismo Ibn Luyūn del *Tratado de Agricultura;* v. art. de F. GRANJA, en *EI²* III, 879, *s.v.; BROCKELMANN, 1944-49: I, 495 y Suppl.* I, 598 II, 380.

despertó cierto interés en al-Andalus, a juzgar por los resúmenes que de él se hicieron; que posee un carácter erudito y emulador de las corrientes clásicas de la literatura árabe; y que es tal vez, junto con la obra de Ibn ᶜAbd Rabbihi, la más importante de cuantas se escribieron en Occidente sobre el género, al menos la segunda en volumen. Un libro del que, según se ha visto, aún quedan algunos cabos sueltos por atar.

BIBLIOGRAFÍA

ALOUCHE, I.S.; REGRAGUI, A. (1955-1958): *Cataloque des manuscrist arabes de Rabat,* Rabat, I-II.

ÁVILA, M. L. (1985): *La sociedad hispanomusulmana al final del Califato,* Madrid, CSIC.

al-BAGDĀDĪ (ed. 1945): *Īḍāḥ al-maknūn fī-ḏayl ᶜalà kašf al-Ẓnūn.* Estambul (reed. Beirut, Dār al-ᶜUlūm al Ḥadīṯa). I-II.

al-BAGDĀDĪ (ed. 1951): *Hādiyyat al-ᶜĀrifīn.* Estambul (reed. Beirut, Dār al-ᶜUlūm al-Ḥadīṯa). I-II.

BOSCH VILÁ, J. (1984): *La Sevilla islámica, 712-1248.* Sevilla, Publicaciones de la Universidad (col. *Historia de Sevilla,* dirigida por F. Morales Padrón).

BROCKELMANN, C. (1944-49): *Geschichte der arabischen Litteratur.* Leiden, E. J. Brill, I-II; *Supplementbande* I-III.

CABANELAS, D. (1966): *Ibn Sida de Murcia. El mayor lexicógrafo de al-Andalus.* Granada (reed. 1986, Murcia).

CODERA, F. (1980): «Catálogo de los libros árabes adquiridos para la Academia en virtud del viaje a Túnez», *Bol. de la Real Academia de la Historia* (Madrid), XVI, 377-394.

CODERA, F. (1909): «Los Beniabdalbarr, con motivo de una obra publicada recientemente», *Bol. de la Real Academia de la Historia* (Madrid) LIV, 474-485.

CRESSIER, P. (1986): «Dalías et son territoire: un groupe d'alquerías musulmanes de la Basse Alpujarra (province d'Almería)», *Actas del XII Congreso de la U.E.A.I. (Málaga 1984),* Madrid.

al-ḌABBĪ (ed. 1885): *Bugyat al-multamis, fī taᶜrīj riŷāl ahl al-Andalus.* Ed. F. Codera. Madrid, Bibliotheca Arábico-Hispana.

al-ḌAHABĪ (ed. 1955-58): *Taḏkirat al-Ḥuffāẓ.* Haydarabād, Dāᵉirat al-Maᵉārif, I-IV.

EI²: (1960...) *L'Encyclopédie de l'Islam.* Leiden, E. J. Brill, I-V (segunda ed., en curso de publicación).

EPALZA, M. de (1981): «Notas sobre el lingüista Ibn Sidah y la historia de Denia y su región en el siglo XI», *Rev. Inst. Est. Alicantinos* (Alicante) 31, 161-172.

EPALZA, M. de (1986): «El origen político del estado de Denia en el siglo XI: el califa al-Muaiti y el rey Mayā hid», *I Congrés d'Estudis de la Marina Alta* (Alicante), 157-163.

FIERRO, M. I. (1985): «Los mālikíes de al-Andalus y los dos árbitros (al-Ḥakamān)», en *al-Qanṭara* VI, 79-102.

GARCÍA GÓMEZ, E. (1945): *Un eclipse de la poesía en Sevilla: la época almorávide,* Madrid 1945 (reprod. en 1945, en *Al-Andalus* X, 285-343.

GARCÍA GÓMEZ, E. (1949): «Nuevos testimonios sobre «el odio a Sevilla» de los poetas musulmanes», en *Al-Andalus* XIV, 143-148.

GARCÍA GÓMEZ, E. (1972): «Hacia un refranero arábigoandaluz. IV: Los proverbios rimados de Ben Luyūn de Almería (1282-1349). Selección», *Al-Andalus* XXXVII, 1-75.

GÉRIES, I. (1977): *Un genre littéraire arabe: al-maḥāsin wa l-masāwī.* París, G.-P. Maisonneuve et Larose.

GOLDZIHER, I. (1971): *The Ẓāhirīs.* Leiden, E. J. Brill.

GONZÁLEZ PALENCIA, A. (1945): *Historia de la literatura arábigo-española.* Barcelona 1945.

ḤĀŶŶĪ JALĪFA (ed. 1941): *Kašf al-Ẓunūn ᶜan asāmī l-kutub wa l-funūn* Bagdād-Estambul (reed. Beirut, Dār al-ᶜUlūm al-Ḥadīṯa), 2 vols.

al-ḤUMAYDĪ (ed. 1953): *Ŷaḏwat al-muqtabis.* Ed. M. T. al-Tanŷī. El Cairo.

IBN al-ABBĀR (ed. 1887): *Al-Takmila li-Kitāb al-Ṣila.* Ed. F. Codera. Madrid, Bibliotheca Arábico-Hispana 5-6, 2 vols.

IBN al-ABBĀR (ed. 1963): *Al-Ḥulla al-siyarā'.* Ed. Ḥ. Mu'nis. El Cairo, 2 vols.

IBN ᶜABD al-BARR (ed. 1962-73): *Baŷat al-maŷālis wa-uns al-muŷālis.* Ed. M. al-Jūlī. El Cairo, Dār al-Miṣriyya li-l-Ta'līf wa-l-Tarŷama, 2 vols.

IBN BAŠKUWĀL (ed. 1882-83): *Kitāb al-Ṣila, fī ta'rij a'immat al-Andalus.* Ed. F. Codera. Madrid, Bibliotheca Arábico-Hispana 1-2, 2 vols.

IBN BASSĀM (ed. 1979): *Al-Ḏajīra fī maḥāsin ahl al-Ŷazīra.* Ed. I. ᶜAbbās. Beirut, Dār al-Taqāfa, 4 tomos (8 vols).

IBN al-FARAḌĪ (ed. 1891-92): *Ṭa'rīj ᶜulamā' al-Andalus.* Ed. F. Codera. Madrid, Bibliotheca Arábico-Hispana 7-8, 2 vols.

IBN FARḤŪN (ed. 1972): *Al-Dībāŷ al-muḏhab, fī maᶜrifat aᶜyān ᶜulamā al-maḏhab.* Ed. M. A. Abū l-Nūr. El Cairo, Dār al-Turāṯ, 2 vols.

IBN ḤAZM (ed. 1977): *Ŷamharat ansāb al-ᶜarab.* Ed. ᶜAbd al-Salām M. Hārūn. El Cairo, Dār al-Maᶜārif.

IBN ḤAZM (ed. 1981): *Risāla fī faḍl al-Andalus* (en *Rasā'il ibn Ḥazm al-Andalusī.* Ed. I. ᶜAbbās. Beirut, 2 vols. (trad. francesa de 1954, por Ch. Pellat: «Ibn Ḥazm, bibliographe et apologiste de l'Espagne musulmane», en *Al-Andalus* XIX, 53-102).

IBN al-ᶜIMĀD (s. a.): *Šaḏarāt al-ḏahab, fī ajbār man ḏahab.* Beirut, Dār al-Afāq al-Ŷadīda, 8 tomos (4 vols.).

IBN JALLIKĀN (ed. 1972): *Wafayāt al-Aᶜyān wa-anbā' abnā' l-zamān.* Ed. I. ᶜAbbās. Beirut, Dār Ṣādir, 7 vols., índices.

IBN JĀQĀN (ed. 1907): *Maṭmaḥ al-anfus.* El Cairo.

IBN JAYR (ed. 1894-95): *Fahrasa.* Ed. F. Codera. Zaragoza, Bibliotheca Arábico-Hispana 9-10, 2 vols.

IBN al-MAGRIBĪ (ed. 1980): *Kitāb al Īnās bi-ᶜilm al-Ansāb.* Ed. I. al-Abyārī. El Cairo/Beirut, Dār al-Kitāb al-Miṣrī/Dār al-Kitāb al-Lubnānī.

IDRIS, H. R. (1965): «Les Afṭasides de Badajoz», *Al-Andalus* XXX, 277-290.

ᶜIYĀḌ (ed. 1968): *Tartīb al-madārik.* Ed. A. B. Maḥmūd. Beirut, 4 vols.

KAḤḤĀLA, ᶜU. R. (1957-61): *Muᶜŷam al mu'allifīn.* Damasco, 15 vols.

KILITO, A. (1983): *Les Séances.* París.

LAFUENTE Y ALCÁNTARA, E. (1862): *Catálogo de los códices arábigos adquiridos en Tetuán por el Gobierno de S. M.,* Madrid, Imprenta Nacional.

MACH, R. (1977): *Cataloque of Arabic Manuscripts (Yahuda Section) in the Garret Collection. Princeton University Library.* Princeton, P. University Press.

MAKKĪ, M. ᶜA. (1968): *Ensayo sobre las aportaciones orientales en la España musulmana,* Madrid, Inst. Egipcio de Estudios Islámicos.

al-MAQQARĪ (ed. 1949): *Nafḥ al-Ṭīb.* Ed. ᶜAbd al-Ḥamīd. El Cairo, 10 vols.

al-MAQQARĪ (ed. 1978): *Azhār al-Riyāḍ.* Rabat, 5 vols.

MARÍN, M. (1981): «La obra genealógica de Ibn ᶜAbd al-Barr», en *Actas de las Jornadas de Cultura Árabe e Islámica (1978),* Madrid, IHAC, 206-207.

MOLINA, L. (1982): «Las dos versiones de la Geografía de al-ᶜUḏrī», *Al-Qanṭara* III, 249-260.

NALLINO, C. A. (1948): «La Letteratura araba...» En *Raccolta di Scritti editi e inediti,* VI. Roma (trad. franc. de Ch. Pellat, 1950: París, Maisonneuve).

PELLAT, CH. (1964): «Variations sur le théme de l'adab». *Corr. d'Or.* (Bruxelles) 56, 19-37 (reprod. en PELLAT 1976: *Etudes sur l'Histoire socio-culturelle de l'Islam.* London, Variorum).

PELLAT, CH. (1966): «Les Encyclopédies dans le monde arabe», *Cahiers d'Histoire Mondiale* (UNESCO), IX-3, 635-649 (reproducido en PELLAT 1976: *études sur l'histoire socio-culturelle de l'Islam.* London, Variorum).

PÉRES, H. (1953): *La poésie andalouse en arabe classique,* París, (= trad. española 1983: *Esplendor de al-Andalus...;* Madrid).

PINILLA MELGUIZO, R. (1984): «La Bugyat al-Wuᶜāt de al-Suyūṭī como fuente biográfica», *Alfinge* (Córdoba, Universidad de Córdoba), 2, 209-227.

PONS BOIGUES, F. (1898): *Ensayo bio-bibliográfico sobre los historiadores y geógrafos arábigo-españoles,* Madrid 1898 (reimpr. 1972, Amsterdam).

al-QIFṬĪ (ed. 1949-50): *Inbāh al-ruwāt aᶜlà anbāh al-nuḥāt.* Ed. M.A.F. Ibrāhīm. El Cairo, Dār al-Kutub al-Miṣriyya, 4 vols.

RIERA FRAU, M. M. (1985): *Prosopografía dels ulamā' i els fugahā' de les Illes Orientals d'al-Andalus.* Palma de Mallorca.

ROSENTHAL, F. (1968): *A History of Muslim Historiography,* Leiden, E. J. Brill (segunda ed.).

RUBIERA MATA, M. J. (1985): *La Taifa de Denia.* Alicante, Instituto Juan Gil-Albert.

ROZI, A. I. (1987): *The social role of Scholars (ᶜulamā') in Islamic Spain,* Michigan.

al-SAMᶜĀNĪ (ed. 1912): *al-Ansāb.* Repr. en facs. con introd. de D. S. Margoliouth. Leiden-London (Gibb Memorial Series 20).

SÁNCHEZ MARTÍNEZ, M. (1971): «Rāzī, fuente de al-ᶜUḏrī para la España preislámica», *Cuadernos de Historia del Islam* (Granada), III, 7-49.

SÁNCHEZ MARTÍNEZ, M. (1975-76): «La cora de Ilbīra (Granada y Almería) en los siglos X y XI, según al-ᶜUḏrī», *Cuadernos de Historia del Islam* (Granada) VII, 5-82.

SARNELLI, C. (1961): *Muŷāahid al-ᶜĀmirī,* El Cairo.

SECO DE LUCENA, L. (1958): «Cortesanos nasríes del siglo XV. Las familias de Ibn ᶜAbd al-Barr e Ibn Kumāša». *MEAH (Granada)* VII-1, 19-29.

SECO DE LUCENA, L. (1961): *Documentos Arábigo-Granadinos.* Ed. crítica..., trad... por L. Seco de Lucena. Madrid, Public. del Instituto de Estudios Islámicos.

SEZGIN, F. (1967): *Geschichte des Arabischen Schrifttums (bis 9 ca. 430 H.).* Leiden, E. J. Brill, I-IX.

al-SUYŪṬĪ (ed. 1964): *Bugyat al-Wuᶜāt fī ṭabaqāt al-luqawiyyīn wa l-nuḥāt.* Ed. M.A.F. Ibrāhīm. El Cairo, I-II.

TERÉS, E. (1957): «Linajes Árabes en al-Andalus», *Al-Andalus* XXIII, 55-111, 337-376.

TURKI, A. M. (1971): «La vénération pour Mālik et la phisionomie du mālikisme andalou», *Studia Islámica* 33, 41-65.

al-ᶜUḎRĪ (ed. 1965): *Fragmentos geográfico-históricos de al-Masālik ilà ŷamīᶜ al-mamālik,* ed. de al-Ahwānī. Madrid, Inst. Est. Islámicos.

URVOY, D. (1972): «La vie intelectualle et spirituelle dans les Baléares musulmanes», *Al-Andalus* XXXVII, 87-132.

VAJDA, G. (1953): *Index général des manuscrits arabes musulmanes de la Bibliothéque Nationale de París.* París.

al-ZIRIKLĪ, J. D. (ed. 1969): *Al-Aᶜlām: Qāmūs tarāŷim li-ašhar al-riŷāl.* Beirut, 13 vols.

PERSONAJES ESPAÑOLES EN LA NARRATIVA ARGELINA

Por
MARCELINO VILLEGAS

Los personajes españoles y las referencias a España y a cosas españolas son una constante de la literatura narrativa argelina, tanto en la que se escribió durante la época colonial (pongamos a partir de 1930) como en la escrita después de la independencia; en lo que se escribió y se escribe en francés y en lo que se escribió y se escribe en árabe. La referencia a lo español es más frecuente en aquélla que en ésta, y es natural, porque en la mayoría de los casos es un tema histórico, parte de un pasado virtualmente concluso, apenas ligado ya a la realidad del país (1). Casi todos los textos en los dos idiomas se refieren, pues, al pasado; y bastantes se escribieron y publicaron antes de 1962, sobre todo de los escritos en francés. Por entonces, la narrativa árabe argelina balbuceaba aún y el tratar las relaciones de los grupos que formaban la sociedad colonial no era objetivo que le urgiese; más le importaba afirmar la presencia autóctona y denunciar y calibrar las actitudes que la vida colonizada había alumbrado, propugnando además la busca de la verdadera (a veces de la eterna) identidad. Después, cuando la narrativa árabe crece en Argelia a vertiginoso ritmo, la rememoración del pasado colonial es sólo un tema entre otros, y no el más urgente ni el prioritario.

(1) «Le reporter», de aṭ-Ṭāhir Ŷa'ūṭ (Tahar Djaout) (1954) es casi el único texto donde he hallado un personaje español moviéndose en el presente. Cuento de desarraigo, tributario de las técnicas del realismo mágico, «Le reporter» sitúa la acción —remansada, angustiosamente contemplativa— en un país del África ecuatorial, donde coinciden, para desconcierto del narrador-protagonista, varios tipos raros, uno de ellos el español, «Paco, el músico (...) que trabaja en el cabaré del hotel. Se dora en la piscina durante todo el día y al llegar la noche hace su showcito (...) Antes (...) tomaba a menudo una copa con él (...). Su mayor pasión es coleccionar fotos de mujeres; las recorta de revistas de moda y luego las pone en su cuarto añadiéndole comentarios (...) casi estúpidos». Ŷa'ūṭ reproduce los comentarios de Paco en español. Citaré sólo el más espectacular: «Un hombre que tiene unas amantes es un don juan; pero una mujer que tiene unos amantes es una prostituta». Cfr. *Les rets de l'oiseleur* (E.N.A.L., Argel 1984, pp. 21-42. Lo citado en pp. 23-33). El escritor no busca aquí representatividad, busca extrañeza y, según los lectores, provocación o complicidad.

Entre las referencias que he recogido no faltan algunas a lo eterno español, ni tampoco a ese modelo negativo que fue la dictadura de Franco.

De lo primero pueden ser buena muestra estas líneas de un cuento de 'Abd al-Ḥamīd b. Hadūqa (1925):

«Tanto por su aspecto como por su avío parecía española: cejas en forma de arco, ojos negros, cabello largo e intensamente negro, pecho pleno, cuerpo esbelto, armonioso y bien plantado; vestidos vaporosos, sedeños y alegres» (2).

Lo más sugestivo del caso es que Ibn Hadūqa atribuye a las españolas (que identifica con el estereotipo andaluz o gitano) los mismos rasgos que tantos escritores hispánicos han atribuido a las moras (españolas con rasgos moros, decían) desde principios del siglo XIX:

«Grupos alegres de mozuelas y serranas, que iban o tornaban del mercado (...) mostrando (...) los ojazos árabes» (3).

«La bailarina española.
(...)
Lleva un sombrero torero
y una capa carmesí:
lo mismo que un alelí
(...)
Se ve, de paso, la ceja,
ceja de mora traidora:
y la mirada de mora:
Y como nieve la oreja» (4).

Estos versos de José Martí permiten recordar, por otra parte, que la comparación ceja = arco no es invención personal de Ibn Hadūqa, sino que pertenece al arsenal de la poesía árabe de la Edad Media. Véase un ejemplo tardío, casi un pastiche, de Abū-l-Baqā' r-Rundī (s. VII/XIII):

«Cejas como arcos de azabache (...). Ojos hechiceros (...) que atraviesan los corazones sin rasgar la piel» (5).

El franquismo ha motivado a aṭ-Ṭāhir Waṭṭār (1936), quien traza un mapa de los enclaves siniestros del globo; parte de dictaduras más o menos próxi-

(2) «Al-Musāfir», en *al-Aši 'a s-sab'a* (aš-Šarika l-waṭanīya li-n-našr wa-t-tawzī, Argel 1981, 2.ª, p. 18).

(3) *Alcalá de los Zegríes*, de Ricardo León (1877-1943) (Espasa Calpe, Madrid 1960, p. 37).

(4) *Versos sencillos*, de José Martí (1853-1895), X, estrofas 1, 4 y 5. Cito por la ed. de Ivan A. Schulman, *Ismaelillo. Versos libres. Versos sencilos* (Cátedra, Madrid 1982, pp. 189-190).

(5) Cfr. F. de la Granja, *Maqāamas y risālas andaluzas* (IHAC, Madrid 1976, pp. 169 —texto árabe— y 164-165 —traducción—). Naŷib Maḥfuẓ se ha servido de la comparación ceja = arco en *Bayna l-qaṣrayn* (Dār al-qalam, Beirut 1973, p. 68).

mas, ajenas en los incidentes, como propias en el funcionamiento, y llega a la traición al poder popular en su propio país, al entramado de pasividad que la ha hecho posible, a los figurones:

«Por un lado estoy al margen, porque yo soy de la capital; por otro lado es inevitable que escriba sobre las actividades de la comisión. La responsabilidad moral respecto al Militar me obliga ética, política y profesionalmente. África, Asia, América Latina, España. Pueblo, ejército, políticos, intelectuales. Si este militar no fuera militar, si esta mujer no fuera negra, si el presidente de la delegación fuera un político, si yo escribiere con fe y convicción... el coche donde vamos sería una isla flotando en las profundidades del Sahara, como otra Cuba» (6).

En algún otro caso lo español aparece como parte peculiar de un conjunto más amplio, Europa, y también como país que ahora mismo mantiene relaciones comerciales con Argelia; país otrora próximo y en el presente cada vez más lejano, casi imaginario (7).

Sin embargo, lo que resulta más frecuente y de mayor interés son las figuras de españoles instalado en la Argelia francesa.

Son personajes secundarios o episódicos, que no participan en la línea central de la novela, sino que ilustran sus márgenes ambientales. No obstante están siempre bien caracterizados, con pocos y expresivos rasgos, en un tratamiento que busca concienzudamente llegar al fondo de su realidad, su situación y de la relación que los unió a los argelinos. La actitud de los escritores hacia esos personajes es objetiva, pero no neutra; firmes opiniones y emociones los ligan a ellos. La noción de objetividad que maneja cada escritor no es, por otra parte, siempre la misma, ni todos los personajes tratados responden igual a ella. En consecuencia, ni el tipo de novela o cuento en que se insertan ni el tipo de persona elegida para el retrato ni la respuesta que provoca en el escritor son uniformes, aunque los presupuestos de las distintas obras sí puedan serlo.

En todas ellas, la relación entre argelinos y españoles es de contigüidad, contigüidad casual o, con más frecuencia, de situación. El propósito final del tratamiento de estas relaciones es denunciar la estratificación que reinaba en la colonia, constante invitación a la inhumanidad.

Algunos autores, ᶜAlī al-Ḥammamāmī (Aly El-Hamamy, 1902), Ŷamāl 'Amrānī (Djamal Amrani, 1935) o Mirzāq Baqṭāš (1945), por ejemplo, presentan un modelo positivo y otro negativo: desalmado (o al menos ominoso) el uno; materialización de la libertad o del noble impulso hacia ella el otro.

(6) «Az-Zanŷyīa wa-ḍ-ḍābit», en *aš-Ŝuhadā'ya'ūdūn hāḍā l-usbū'* (ENAP, Constantina 1980, 2.ª, p. 37). El cuento se publicó por primera vez en «al-Ādāb», Beirut, abril de 1973, p. 188.

(7) Ambas cosas de Rašīd Mimūnī (Rachid Mimouni) (1945): *Le fleuve détourné* (Laphomic, Argel 1986, pp. 50 y 37) y *Tompéza* (Id., 1985, p. 80). En las dos novelas lo importado de España son patatas: «tres tubérculos hacen el kilo».

Al-Ḥammāmī los incluyó en su novela *Idris,* escrita en Bagdad entre 1940 y 1941 y publicada por primera vez en 1945 (8); 'Amrānī en dos cuentos de su colección *Le dernier crepuscule* (9); Baqṭāš en su novela *Ṭuyū fī-ẓ-ẓahīra (10).*

Un caso aparte lo constituye Muḥammad Ḏīb (Mohamed Dib, 1920) con su cuento «La cuadra» (11), donde retrata la identidad en la miseria y personajes que, de no ser por la violencia, podrían haber formado un *nosotros* desde la necesidad.

Idris es una extensa y ambiciosa novela; su autor, berberisco argelino, la redactó y publicó en el exilio. Sitúa la acción en el Norte de Marruecos; las abundantes digresiones se refieren, sin embargo, a todo el Mágreb e incluso al mundo árabe en conjunto.

Una de las muchas cosas que al-Ḥammāmī se propuso en *Idris* fue trazar una tipología del colono enriquecido en el Norte de África y, en general, de los desaprensivos que, fracasaran o triunfaran, esquilmaban o degradaban el lugar. Así aparecen el barón de Bonneterre (nombre que en el contexto adquiere valor de sarcasmo), «muestra modélica de la Francia africana»; Erich Kammalköpf, ex-legionario; el corso François Coni (12), el notario borgoñón (13) y el español que quiso medrar y no pudo:

«Se metió de aparcero en la tierrita de un español de Alicante recién desembarcado en África. Este español consiguió la ciudadanía francesa de la noche a la mañana y gozaba de todos los derechos gracias al papel sellado de 20 céntimos. Sin demasiadas formalidades adquirió una parcela. Era un borracho que había huido de España de resultas de un robo, varios miles de pesetas a su patrono. Una pequeña fortuna. Gastó parte de lo robado en el terreno, que usurpó a un precio irrisorio y en pagos escalonados a largo plazo; lo demás se esfumó al otro lado del mostrador de zinc de los lupanares de Blida y Argel.

»Una vez insolvente arrendó el terreno (...) mientras que él, como buen colono neofrancés, se pasaba el tiempo merodeando por las callejas de la Casba, las manos en los bolsillos de un viejo pantalón de terciopelo, una boina grasienta en la cabeza desgreñada y los pies enchufados a unas alpargatas en chancleta.

»Las verduras y las flores se vendían bien. Trabajador y ahorrativo, como

(8) En El Cairo, 2.ª ed. (S.N.E.D., Argel 1977). Es la que he manejado. Hay 3.ª ed. (mismo lugar y editora 1986).

(9) S.N.E.D., Argel 1978. Los cuentos son «Les gosses de l'Eden» (pp. 21-30) y «Le quiproquo» (pp. 39-46).

(10) aš-Šarika l-waṭanīya li-n-našr wa-t-tawzī', Argel 1981.

(11) En *Le Talisman* (Seuil, París 1966, pp. 21-37). El título está en español en el original.

(12) Ed. cit., pp. 282-287.

(13) Id., p., 81-89.

suele serlo el marroquí, el aparcero de tafilete acumuló, pasado un tiempo, una suma considerable, que le dio para comprar la tierra al español. Este abandonó para siempre su nueva patria, *luego de pasar una semana de juerga en Argel y otra en la cárcel. Se volvió llevando consigo, además del billete de vuelta, un par de borceguíes, un pañuelo de seda amarilla con cuadros rojos, una docena de paquetes de cigarrillos, un racimo de plátanos y unos cuantos billetes de 20 francos.*

»Una vez en la mar, cuando el anfiteatro sobre el que Argel está escalonada iba a esfumarse, el español sacó su certificado de nacionalización, lo hizo pedazos, le escupió después de amagar un gesto obsceno a la Sembradora que figura en los sellos, y tiró el montón de papel por la borda. Luego de hacer esto, el ingrato se echó la boina hacia la frente, carraspeó con todas sus fuerzas y, volviéndose a la ciudad, que emergía de una masa de bruma, escupió una vez más» (14).

Es decir: las raíces contra la falta de ellas; la actitud productiva frente a la destructora; el respeto frente al desprecio. El estilo de ʿAlī al-Ḥammāmī cae a veces en la ironía sin gracia, pero su síntesis reune exactitud de observación con expresionismo reductor, y resulta eficaz.

El personaje positivo que traza al-Ḥammamī es el padre Torcuato:

«Franciscano, licenciado por Salamanca, espíritu abierto, tan curioso de las cosas de este mundo como de las del otro, amigo de la buena mesa a pesar del cilicio que se le hundía en el estómago, admirador de Voltaire y de los Enciclopedistas, relacionado con Unamuno y Blasco Ibáñez (...) y que escribía en el Heraldo de Madrid cosas nada blandas sobre el Episcopado Español y la Curia romana» (15).

Idris conoce al fraile durante su estancia en Tetuán; en la misma ciudad ha aprendido español y lo perfecciona en sus charlas con el padre Torcuato, verdadero maestro, autocrítico [hay una página dedicada a examinar la Inquisición (16)], intelectual auténtico para quien el rigor del pensamiento está por encima de todo, modelo de vitalidad; aproximadamente las metas de ʿAlī al-Ḥammāmī. Del alcance de la enseñanza del padre Torcuato, de su ejemplo y sus limitaciones concluye la novela lo siguiente:

«Te he contado muchas veces mis charlas con el padre Torcuato, aquel sacerdote español a quien conocí en Tetuán y que abrigaba bajo el hábito un corazón humano desligado de toda pasión, incluso de esa que finge *desinterés* so capa de la hipocresía. Aquel hombre de Dios, de ironía firme y sonriente, me hablaba a veces de ciertas escenas de la Pasión, que entonces yo no

(14) Id., pp. 76-77. Un personaje parecido, tomado del natural, en Muhyī d-Dīn Baštārzī (Mahieddine Bachetarzi, 1897), *Mémoires* (E.N.A.L., Argel 1984), II, p. 244.

(15) Ed. cit., p. 191.

(16) Id., p. 196.

llegaba a comprender. Ha sido precisa toda la sabiduría de Sidi Abderrahmán, en cuya escuela he conseguido familiarizarme con el romanticismo cristiano. Ahí reside quizá la razón de que el cristianismo, por nobles que sean sus primeras intenciones, haya repelido nuestro sentido común de africanos hechos a la sencillez y a la buena fe más cándida. (...) El padre Torcuato me hablaba como historiador, desde luego, no como misionero que depende de las directrices de su orden, que magnifica el proselitismo y que, en nombre del prejuicio, absuelve los peores horrores de la conquista colonial» (17).

Siendo rigurosamente críticos, los juicios de ᶜAlī al-Ḥammāmī son también constructivos y apoyan la convicción de una unidad intelectual profunda, alentada por la sinceridad y no menguada por las diferencias. De ahí que *Idris* tenga a veces y a pesar de todo un timbre asimilacionista que hace de ella una obra histórica, expresión de una actitud seccionada del presente. Los escritores argelinos prefieren hoy explorar la especificidad, la diferencia; o si piensan lo común es por el lado siniestro, por el lado de la locura que arrastra a toda la humanidad.

En definitiva, los polos positivo y negativo que ᶜAlī al-Ḥammāmī presenta en *Idris* son inconciliables. Podrían resumirse así: educador frente a explotador.

Ŷamāl ᶜAmrānī nos sumerge en un clima muy diferente, ya que él parte no de la idea, sino de la emoción. Los dos cuentos son evocaciones, rememoraciones de un mundo y unas personas que fueron y ya no son; o que no son como prometían ser.

El modelo positivo aparece en «Les gosses de l'Eden» y es Carmen (precisamente Carmen), «una hermosa muchacha de 18 años, rubia y atolondrada» (18), una exiliada de la guerra civil. Para sus amigos argelinos, de su edad o algo menores, es la materialización de la libertad, una libertad tan fácil, tan natural, que Carmen la ejerce como el que respira. El narrador es el adulto que revive la adolescencia que fue, las expectativas que Carmen hacía parecer próximas a realizarse. La acción transcurre durante la segunda guerra mundial y ello permite que Carmen y sus amigos vivan la necesidad como estímulo. Al final, sin embargo, «Carmen se calmó. Se casó con un teniente americano y durante los embarazos tenía el gusto de evocar con nosotros los recuerdos tan vivos, tan ardientes de nuestra juventud marchita, decía, mientras que el marido, ocupado en moler el café en la cocina, se resignaba lamentablemente, lo mismo que Fāḍil» (19).

Carmen y sus amigos ya no salieron más a merodear, a conocer el mundo, sino que se insertaron en él e hicieron cambiar algunas cosas. ¿Y las expectativas? Como la Carmen de 1940 siguen vivas en la memoria porque fueron, hicieron camino en la vida y se transformaron. Ahora ni Carmen ni la ex-

(17) Id., p. 389.

(18) Ed. cit., p. 23.

(19) Id., p. 30.

pectativas están disponibles ni tienen la facultad de hacer que todo parezca posible (20).

«Le quiproquo» trata la vida de infancia en un hogar que se deshace. El elemento que da el impulso definitivo a la disgregación es el señor García, capataz en el lugar de trabajo del padre. Para el niño el señor García representa la amenaza, no tanto de que el hogar se disgregue, sino de que la madre deje de estar a su alcance. El tipo tiene algo de ganster (de hecho extorsiona a la madre y es causa de su muerte). Todas sus apariciones sugieren una media luz muy característica del cine de la época (hacia 1940) y una visualidad expresionista en los encuentros en la escalera.

En estos dos relatos de Ŷamāl ᶜAmrānī los personajes españoles son básicamente inasibles ya que, de un modo u otro, son materialización del destino. El escritor no avanza ningún juicio moral sobre ellos y, si juzga a alguien, es más bien a sí mismo, a su mundo. En cuanto narrador trabaja sabiendo que proyecta, que ni Carmen ni el señor García son lo que ve en ellos, condicionante e ilusiones a los que de ningún modo se reducían.

«La cuadra» transcurre en un ambiente de miseria:

«Un caos de hojalatas, de bidones aplastados, de tablas viejas... Las chabolas tapaban el único edificio de piedra, parecían tomarle al asalto, querer desalojarlo» (21).

En tal espacio conviven tres grupos de origen diferente: los gitanos (Carmelita, mama Rosa, Joselito, Rafael, Paca...), los españoles (Juanico, Consuelo, Eduardo, Josefa, tío Blanes...) y los argelinos (Salah, Zohra, ba Ahmad...) Lo que Muḥammad Ḏīb destaca en el relato es que su marginalidad los aglutina a todos y facilita la comunicación; de no ser por eso habrían permanecido ajenos, si no hostiles. La pobreza ha hecho surgir la solidaridad, una solidaridad probablemente casual, sin raíces, pero que ayuda a vivir y da calor.

Lo que el escritor no precisa nunca es en que idioma se entienden los tres grupos: ¿retazos de tres lenguas? ¿las tres alternativamente? Las palabras españolas que de cuando surgen en la prosa francesa (torraico, boracho —sic—, el vieja —sic—) sugieren más lo primero que lo segundo. El tema parece no interesar a Muḥammad Ḏīb, que sólo precisa lo más general e imprescindible: se entiende.

«La cuadra» es un cuento impulsado por la realización imaginaria del de-

(20) Nabīl Fāris (Nabile Farès, 1940) toma también, en su novela *Un passager de l'Occident* (Seuil, París 1971), como personificación de la libertad, a una española, Conchita, a quien su protagonista conoce en París y con quien emprende un viaje a Orense. El contexto (el relato es estrictamente contemporáneo) y el tono (el autor alardea de frialdad) son, sin embargo, muy diferentes a los de *ᶜAmrānī*. Véase *Un passager de l'Occident,* pp. 59, 62, 83, 94 y 95.

(21) Ed. cit., p. 23.

seo de unificación. También es un modelo, una clase práctica. Esto es voluntario, aquello no estoy seguro:

«El hojalatero y el tonelero cerraban; se iban. Sus chabolas eran medianeras. El primero, un español robusto, piernas y torso embutidos en un mono, empujaba una bicicleta. Decía:

—No, mi mujer no aprenderá nunca a hacer ese pan.

El otro, un argelino flaco, barbudo, vestido a la antigua, zaragüelles y chaleco, insistía:

—Haced como nosotros, así ahorraréis. Amasar en casa sale más barato y es de más alimento.

—Mi mujer no aprenderá a hacer ese pan.

—Mándala a casa, ya verás como la enseñan.

Anduvieron un rato a la par y luego el hojalatero dijo:

—Tengo que darme prisa, Ba Ahmad. Adiós.

—Adiós, Juanico. Mándala, ya verás como la enseñan» (22).

¿Puede leerse en la amistosa y educativa oferta de Ba Ahmad y en la insistente resistencia de Juanico un fondo de conflicto? El texto no lo precisa; el contexto tal vez sí: en la Argelia colonial la relación entre miembros de diferente origen difícilmente pasaba de lo superficial. Parece claro que Juanico se resiste a deber nada a Ba Ahmad: aprender de él quizá sea darle una ventaja, ponerle por encima, reconocerle más sabio y, quizá, empezar a perder la propia identidad.

Los personajes de *Ṭuyūr fī-ẓ-ẓāhīra*, de Mirzāq Baqtāš, argelinos, españoles y malteses conviven también en un mismo barrio, barrio pobre, aunque bastante menos que el de «La Cuadra».

La acción de la novela de Baqtāš se inicia inmediatamente antes del 1 de noviembre de 1954, partiendo del final del verano de ese año. Una vez iniciada la guerra, la animosidad larvada antes se hace explícita y peligrosa; antes sólo era malévola. Baqṭāš expone claramente que la proximidad producía una especie de intimidad, pero que no por ello se produjo comunidad de intereses ni comunicación, salvo en el caso de quienes voluntariamente iniciaban un proceso de integración en la sociedad árabe argelina.

(22) Id., pp. 27-28.

Y cuando los ojos que miraban eran infantiles podía producirse un aprecio desinteresado que nacía en la ejemplaridad, en la claridad de la conducta. Así, esos extraños quedaban profundamente insertos en el aprendizaje de la vida.

Mirzāq Baqṭāš procura hacer retratos objetivos y lo consigue; la suya es una novela imparcial, que trata de no dejar fuera ningún dato significativo de los intrusos y que no esgrime ni esconde los principios: que había una situación opresiva que se manifestaba constantemente, aunque nadie tuviera voluntad expresa de hacerlo.

Los españoles aparecen en *Ṭuyūr fī-ẓ-ẓahīra* desde las primeras páginas y en registros variados; algunas de sus intervenciones son puramente ambientales, arbitradas para dar espesor novelesco al relato y para permitir la entrada a elementos documentales no cuantitativos.

Al describir la situación y la topografía del barrio donde trascurre la acción, el narrador menciona un bosquecillo que lo limita por un lado, un bosquecillo que de por sí impresiona a los chicos y en el que a veces ocurren cosas impresionantes:

«El año pasado encontraron allí a un español atado con alambre de espino y degollado» (23).

Los personajes que intervienen en la acción son José y su familia y Norberto; los primeros positivos; negativo, aunque no deshumanizado, el segundo.

José tiene 13 años y es rival de Murād, personaje central de la obra; su actitud manifiesta solidaridad con los argelinos e intención de integrarse en su comunidad. Baqṭāš le caracteriza, sin embargo, por su aspecto, netamente diferenciado del de los niños autóctonos de su edad:

«Salió de la casa, con su corpachón y en pantalón corto, como de costumbre» (24).

También por su precocidad y dominio:

«Observó que José estaba menos locuaz de lo habitual; seguramente había notado que el asunto de la chavala gitana era espinoso» (25).

Y, como ya he adelantado, por su voluntad de integrarse, única en los europeos del barrio:

---

(23) Ed. cit., p. 17. Luego (p. 88) la mención a este español se reitera en un diálogo entre dos niños, que utilizan el caso como arma intimidante: «Pobre de ti, has pasado por encima del cadáver del español; esta noche se te aparecerá».

(24) Ed. cit., p 19.

(25) Id.

«Murād se preguntó si el padre de José habría advertido a éste que no mencionara el asunto, pero dio marcha atrás en sus suposiciones, porque era muy buen amigo de los chicos del barrio y nunca haría nada que hiriese sus sentimientos (...) Era uno más y la prueba estaba en que otras familias europeas estaban en malos términos con la de él y querían echarla» (26).

A diferencia de en «La cuadra» en *Ṭuyūr fī-ẓ-ẓahīra* queda claro en qué idioma se comunican las diferentes comunidades. A Norberto, el otro personaje español, le llaman Norbert (27). Tiene dos hijos, llamados Claude y Juliette (28). José y su familia hablan árabe (29).

La mención del nombre de Norberto suele ir acompañada por una fórmula, siempre la misma: «ese desagradable español» (ḏalika l-isbānī l-mugtarr) (30). Llegado el momento Baqtāš hace un matizado retrato de él. Este retrato sólo en parte contradice la fórmula, porque Norberto es desagradable, pero lo es por reacción a las contradicciones de su situación en la sociedad colonial; o sea, es brusco y antipático por defensa:

«Norberto pasaba por la calla (...). Su actitud era orgullosa, meneaba la cabeza con nervio, como era habitual en él. El padre de Ronnie (el maltés que le tenía enemiga desde que el camión de Norberto había chocado contra la pared de su casa) y él estaban en malos términos y la agresividad aumentaba día a día, porque Norberto se crecía, mientras que el padre de Ronnie se arrugaba hasta que no podía más y escupía al suelo. Entonces Norberto le contestaba escupiendo hacia él (...). Sin tardanza el padre de Ronnie se ponía a gritar a voz en cuello, tratando de gran marrano a Norberto y éste le contestaba de modo tan obsceno que el padre de Ronnie se arrugaba todavía más. Era el principio y el encuentro terminaba inevitablemente en pelea (...).

De Norberto le gustaba a Murād que era franco y que si una persona le desagradaba se lo decía. Los niños que le eran simpáticos, por ejemplo, aprendían mecánica con él, mientras que en los que le eran antipáticos descargaba la rabia sin previo aviso. A Murād, por ejemplo, le tenía manía porque una vez se había atrevido a pasar por su calle en bicicleta tocando el timbre sin parar y le había despertado de la siesta. Había echado a correr detrás de él y es que, con toda su franqueza, Norberto era una persona a la que no le gustaban los árabes. La culpa quizá no la tuviera él, sino su esposa, aquella racista que se le había pegado. Ella sí que no les tenía a los árabes la más mínima consideración; y ay del que se acercara a su casa, porque los perros estaban preparados por si ella no podía alcanzarle personalmente» (31). Murād con-

(26) Id.

(27) Id.

(28) Ed. cit., p. 54.

(29) «De repente surgió la voz de José interpretando una canción popular argelina. Inflaba los carrillos, estiraba la boca, le ponía a Aḥmad la mano en la cabeza», id., p. 25. Por otra parte, José grita con los niños argelinos: ¡Abajo la cruz, viva la estrella!», delante de casa de Norberto.

(30) Id., pp. 27, 44, 54.

cluye por último, con admiración, que Norberto era «valiente de verdad» (32).

Por los ejemplos vistos, es posible decir que las caracterizaciones aplicadas a los personajes españoles en la narrativa argelina son lo suficientemente universales como para referirse a cualquiera. Lo que los diferencia frente a, por ejemplo, los personajes franceses, es la mayor matización y los detalles circunstanciales, a veces muy llenos de vida, de experiencia. El tratamiento que los escritores hacen de ellos es siempre condensado; a veces incluso puntual. Quizá los hayan configurado así por deseo de claridad: al ser menos las líneas de fuerza su situación humana y su función en la sociedad colonial se revelan con más nitidez; lo esencial puede manifestarse a través de ellos con la imprescindible distanciación emocional.

Los ejemplos que puedan aparecer en este tema serán siempre sintéticos y marginales, sea cual sea la importancia de su sentido; matizados, sea cual sea su orientación crítica. Se trata de algo profundamente inserto en la sensibilidad argelina que se formó en determinada época, porque resume de manera expresiva las contradicciones de la vida cotidiana en la época colonial. Podría haber aducido más ejemplos o haber estudiado estos de forma más detenida, pero mi intención presente era llamar la atención sobre la existencia de estos textos y dar a conocer con cierto detalle los que me han parecido de mayor interés.

(31) Id., pp. 54-56.

(32) Id., p. 61.

REGALO PARA UNA MADRE: UNA MUCHACHA ESCLAVA MUSULMANA DEL NIETO DE ABU ZAYD, EL SEÑOR DE BORRIOL (1301)

Por
ROBERT I. BURNS, S.J.

La venta de esclavos musulmanes en la Valencia cruzada ha dejado bastantes vestigios documentales; sin embargo, los contratos de regalo —aparte de testamentos- raramente han perdurado. Tales regalos eran usuales, a juzgar por el ejemplo del rey Jaime el Conquistador, que otorgaba cautivos y cautivas musulmanes por miles a gobernadores, prelados, y barones predilectos (1). La carta de regalo que se incluye merece consideración como ejemplo de tales transferencias de propiedad humana en las primeras generaciones que siguieron a la conquista, una época apenas documentada en sus aspectos sociales.

Los principales que aparecen en el contrato nos proporcionan un interés suplementario. El donante era Pedro Eximénez (Pere Ximèn o Eiximenis), señor de Borriol; el beneficiario era su madre Oria (en catalán Òria) Eiximenis (2). Se trata de la célebre familia valenciana de Arenós, fundada por el caballero aragonés Eximeno Pérez de Tarazona, hermano del Justicia de Aragón, y alto funcionario en la corte del rey Jaime. Eximeno recibió en 1242 la baronía de Arenós, al noroeste de Castellón en la región de Alt Millars. Además, recibió en 1254 la ciudad y castillo de Borriol, bastante lejos al sur de ambas regiones. Después de eso él y su familia más próxima cambiaron el título Arenós, por el de Tarazona. Eximeno sirvió como lugarteniente o virrey de Valen-

(1) Ramón Muntaner, *Crònica*, cap. 13, en *Les quatre grans cròniques*, ed. Ferrán Soldevilla (Barcelona: 1983).

(2) Uso formas aragonesas/castellanizadas para los nombres que aquí aparecen en deferencia a su origen familiar, con variantes catalanas en ocasiones entre paréntesis, y nombres catalanes para los de persona no familiares.

cia en 1240, y murió poco después de participar en la cruzada real a Murcia en 1266.

Eximeno se había casado con Alda, hija del converso último *wālī* de Valencia Abū Zayd y de su esposa cristiana María Fernández. (La baronía de Arenós parece haber sido la dote aportada por Alda y confirmada por el rey por los servicios que Eximeno había prestado).

La propia hija de Eximeno, Teresa, casó con el hijo cristiano de Abū Zayd Fernando (Ferrán). Eximeno y Alda tuvieron al menos dos hijos, Blasco Eximenez (Blai Eiximenis d') de Arenós, y Eximeno (Eiximèn d') de Arenós, de cuyas actividades se da cuenta a lo largo de la primera década del siglo XIV. Este Eximeno de Arenós tuvo sucesivamente tres hijos; Gonzalbo Eximenez de Arenós, Fernando Eximenez de Arenós, y Eximeno Pérez de Arenós. Estos y otros miembros del clan Arenós continuaron desempeñando un papel distinguido en la historia de Valencia y de la Corona de Aragón a lo largo de varias generaciones.

¿Dónde en el seno de la familia podría incluirse el Pedro Eximenez de nuestra carta? Parece tratarse del Eximeno Pérez que aparece justo al final de la lista de arriba. Unos documentos de los archivos de la Catedral de Valencia muestran un Pedro Eximenez como señor de Borriol en 1303, cuya hija Francesca añadía una cláusula a su testamento; luego a Eximeno como señor de Borriol en 1307; y finalmente en 1346 a Eximeno Pérez como el difunto señor de Borriol y a su viuda Francesca (3). A pesar de las variantes del nombre, este Pedro Eximenez, Eximeno, y Eximeno Pedro o Pérez parecen ser todos ellos el Pedro Eximenez de nuestra carta. Aunque las figuras públicas más famosas de la familia Arenós se destacan en la historia, el completo árbol genealógico necesita todavía clarificación en base a los manuscritos; nuestro Pedro Eximenez y su madre Oria pueden contribuir a esta causa.

El señor de Borriol decidió hacer este regalo «en base a los muchos apropiados y gratos servicios» que su madre le había proporcionado, y que le seguía proporcionando día a día. En presencia de ella le traspasó «para siempre, cierta sarracena blanca de mi propiedad llamada Cozeys». Aunque pueda hacernos recordar nombres femeninos como Khassah o un diminutivo de ʿĀ-ʾišša como Šūšā, con una suave c latina en la carta, investigaciones posteriores nos revelan un más apropiado Qudays («Santo»), puesto en masculino, como no era raro en la época (4). El resto del documento acumula las fórmulas usuales de Derecho Romano para hacer el regalo incondicional, total, e irrevocable, renunciando a todos los derechos para reintepretar, hacer deman-

(3) Elias Olmos Canalda, *Pergaminos de la catedral de Valencia* (Valencia: 1961), doc. 977 (19 de Septiembre de 1303), "Pedro Eximent"; docs. 2244 y 2247 (28 de febrero de 1346), Eximen Pérez. Estas notas de catálogo han de ser contrastadas con los manuscritos.

(4) Véase el estudio de Ana Labarta sobre ʿA'iša y sus diminutivos romances y árabes, en *La onomástica de los moriscos valencianos* (Madrid: 1987), pp. 54-55. Debo a Paul Chevedden el haber encontrado Qudays.

das o buscar escapatorias a la Ley. Son instructivas todas estas elaboraciones técnicas para un texto tan prosaico.

Pedro Eximenez firmó el documento al final; Oria no lo hizo, a pesar de su presencia en persona y de su participación. Los testigos eran dos, Pere Bianya (un valle del río Garrotxa), pañero o comerciante en paños, y Bertrán (Beltrán) Gil de Loarre, ambos ''ciudadanos de Valencia''. El ''notario público de Valencia'', el cual ''redactó y completó'' la carta, fue Pere Ferrer. Por supuesto la esclava no desempeñaba más papel que el de cualquier otra propiedad.

(Traducido por Ovidio Carbonell)

Archivo Histórico Nacional — Valencia
Clero: Valencia, Franciscanas: carpeta 3281, doc. 15 — 7 July 1301

Noverint universi quod ego Petrus Eximini dominus de Burriol, propter multa grata et idonea servicia que vos dompna Oria Eximini mater mea mihi fecistis et cotidie continuo [?][5] facere non cessatis, dono et concedo vobis prenominate matri mee, presenti et recipienti et vestris, perpetuo quandam Sarracenam meam albam vocatam Cozeys.

Hanc autem donacionem dicte Sarracene facio vobis et vestris perpetuo pure, deliberate, et sine aliqua retencione, vinculo, et condicione, prout melius, plenius, sanius, ac utilius potest dici, scribi, et intelligi ad commodum et salvamentum vestri et vestrorum, perpetuo.

Ita quod de cetero vos et vestri habeatis ipsam Sarracenam ad omnes vestras voluntates omnimodo faciendas. Promittentes vobis bona fide quod numquam contra hanc donacionem veniam, nec aliquem venire faciam seu permittam. Immo ipsam ratam et firmam habere promitto et semper inviolabiliter observare.

Et ex certa scientia, renuncio super hiis omni iuri omnique foro contra predicta venientibus.

Quod est actum Valencie, nonas Iulii, anno domini MCCC primo.

Sig + num Petri Eximini predicti qui hoc concedo et firmo.

Testes huius rei sunt: Petrus Bianya draperius, et Bertrandus Egidii de Loarre, cives Valencie.

Sig + num Petri Ferrarii, notarii publici Valencie, qui hoc scripsit et clausit.

(5) *¿Comunitati?*

RELACIÓN DE LOS MOROS Y CRISTIANOS SUJETOS AL IMPUESTO DEL MORABATÍ EN «LO LOCH DE ONDARA» EN 1404

Por
MARÍA JESÚS PATERNINA BONO

El presente documento nos ha sido facilitado por don Roberto Miralles i Cebrià, historiador y actual Alcalde de Ondara. Se trata de la relación de los habitantes de dicho lugar sujetos al impuesto del morabatí en 1404 que se conserva en el Archivo del Reino de Valencia (1).

Por considerar de interés el listado a varios niveles: onomástico, económico, demográfico, etc. es por lo que nos decidimos a su publicación con el único propósito de aportar nuevas fuentes a los diversos estudiosos que actualmente están trabajando en este interesante campo de la onomástica, y de la árabe en particular.

Dicha relación ocupa un total de nueve folios en los que aparecen los nombres de los cristianos primero, seguidos de los moros, que pagaron el tributo.

El documento está estructurado en dos columnas, a la izquierda los nombres y apellidos del impositor y a la derecha la cantidad (igual para todos) de un morabatí (2); al final de cada folio hay una nota con la suma de las cantidades parciales. En el último folio, y después de la cantidad correspondiente, aparece la suma total de la relación. Aunque las sumas parciales son correctas, en la final existe una diferencia de un morabatí de menos.

---

(1) Archivo del Reino de Valencia. Maestre Racional. Exped. n.º 9,600, ff. 177-181.

(2) Para el estudio del impuesto del morabatí ver, entre otros, los trabajos de López Elum y Mateu Llopis citados en la bibliografía.

Cierra el documento Ramón Vidal, notario que hizo la relación, clausurando la misma con su signo.

Nuestro trabajo ha consistido en la transcripción de la lista y en confeccionar una relación alfabética de todos los nombres y apellidos —tanto cristianos como moros— que aparecen en la misma, así como su frecuencia, numerándolos para facilitar su localización.

Es frecuente en esta relación que la manera de identificar a las personas que han pagado el tributo sea por su relación de parentesco bien con el sujeto inmediato anterior *(sa sogra, son fill, sa mare)* bien por ser *«la muller de...»*; nos ha parecido oportuno por tanto el confeccionar otra lista con estas relaciones familiares. La profesión sólo se indica en dos ocasiones: sastre (C-25) y *«lo texidor»* (C-26), y en un caso aparece el cargo: batle (c-23).

Hemos comparado los antropónimos árabes de esta relación con los listados del documentado y exhaustivo trabajo de Ana Labarta (3) y vemos que la mayoría de ellos no aparecen en el mismo o están escritos con grafías distintas Abrafim ¿Abrahim, Abraxim?; esto último nos plantea el problema de la transcripción fonética de la onomástica árabe por un escriba de lengua valenciana [ver para los problemas filológicos la tesis doctoral de Carmen Barceló (4)].

Otra de las dificultades para la identificación de los nombres árabes ha sido el tenerles que aplicar para su desarrollo, en los casos de aparecer abreviados, las normas de las abreviaturas latinas.

La relación de Ondara está compuesta por un total de 120 impositores que se dividen en 30 cristianos y 90 moros. Hemos relacionado 31 nombres distintos entre los cristianos y 88 entre los moros; en cuanto a su frecuencia se puede establecer el siguiente orden:

Cristianos. Nombres: Pere, Jacme, Gonçalo, Johan, Ramón y Ramona. Apellidos: Pelegrí, Martí y Vidal.

Moros. Nombres: Caat, Mahomat, Ali, Azmet, Coot.

Apellidos: Alcater, Yaye, Xadit.

Para terminar quiero dar mis más expresivas gracias al profesor Míkel de Epalza, sin cuyo estímulo, consejo y asesoramiento este pequeño trabajo no hubiera sido posible.

(3) LABARTA, Ana: *La onomástica de los moriscos valencianos.* Madrid, 1987.

(4) BARCELÓ TORRES, M.ª del Carmen: *Minorías islámicas en el País Valenciano: Historia y dialecto.* Valencia, 1984.

Lo loch de Ondara

LOS CHRISTIANS

C-1	Pere Pelegrí	1 morabatí
C-2	Guillem Pelegrí	1 morabatí
C-3	La muller d'en Pere Steve	1 morabatí
C-4	Na Ramona	1 morabatí
C-5	Son fill	1 morabatí
C-6	La neta de na Ramona	1 morabatí
C-7	Jacme Ferrada	1 morabatí
C-8	Roger Ortoneda	1 morabatí
C-9	La dona que te en sa casa	1 morabatí
C-10	Domingo Febrer	1 morabatí

Suma de plana X morabatins // 177

C-11	Gonçalo Pastor	1 morabatí
C-12	Arnau Gavila	1 morabatí
C-13	Ramón Pelegrí	1 morabatí
C-14	Francesch Mir	1 morabatí
C-15	Johan Gençor	1 morabatí
C-16	Na Jorneta	1 morabatí
C-17	Son fill	1 morabatí
C-18	Johan García	1 morabatí
C-19	Sa sobra	1 morabatí
C-20	Na Pla	1 morabatí
C-21	La muller d'en Jacme Mulet	1 morabatí
C-22	Gonçalo Gavila	1 morabatí
C-23	Ramón Vidal, batle	1 morabatí

Suma de plana XIII morabatins // 177v.

C-24	Ferrando Peric	1 morabatí
C-25	Bernat Vidal, sastre	1 morabatí
C-26	Nortola, lo texidor	1 morabatí
C-27	Jacme Roic	1 morabatí
C-28	Son fill	1 morabatí
C-29	Pere Martí	1 morabatí
C-30	Pere Martí, son fill	1 morabatí

LOS MOROS

M-1	Cayt Hayr	1 morabatí
M-2	Gebelli	1 morabatí
M-3	Sa filla	1 morabatí
M-4	Zohayr	1 morabatí
M-5	Ali Allir	1 morabatí
M-6	Cayt Alacir	1 morabatí

Suma de plana XIII morabatins // 178

M-7 Coaytal Bazqrin ..... 1 morabatí
M-8 Aloçayla ..... 1 morabatí
M-9 Son fill lo chich ..... 1 morabatí
M-10 Ali Albocayrini ..... 1 morabatí
M-11 Son fill hereu de la altra muller ..... 1 morabatí
M-12 Yacix Zaydon ..... 1 morabatí
M-13 Mahomat Xadit ..... 1 morabatí
M-14 Cuzuli ..... 1 morabatí
M-15 Ayot Albayre ..... 1 morabatí
M-16 Coot Cacin ..... 1 morabatí
M-17 Caat Algagui ..... 1 morabatí
M-18 Mahomat Morabit ..... 1 morabatí
M-19 Mahomat Jeyeni ..... 1 morabatí
M-20 Coot Zaydon ..... 1 morabatí

Suma de plana XIIII morabatins // 178v.

M-21 Son nebot ..... 1 morabatí
M-22 Caat Alget ..... 1 morabatí
M-23 Sa mare ..... 1 morabatí
M-24 Yaye Ananyar ..... 1 morabatí
M-25 Compareta ..... 1 morabatí
M-26 Mahomat Ell ..... 1 morabatí
M-27 La muller de Bolaix ..... 1 morabatí
M-28 Caat Bolaix ..... 1 morabatí
M-29 Axer Xadit ..... 1 morabatí
M-30 Juceff Zich Zich ..... 1 morabatí
M-31 Mahomat Alcater ..... 1 morabatí
M-32 Maymo Cacin ..... 1 morabatí
M-33 Ayet Abolaix ..... 1 morabatí
M-34 Caat Bachtoza ..... 1 morabatí
M-35 Azimet Bachtoza ..... 1 morabatí

Suma de plana XV morabatins // 179

M-36 Çatal ..... 1 morabatí
M-37 Alguagui ..... 1 morabatí
M-38 La muller de Abzequendel ..... 1 morabatí
M-39 Caat Albarber ..... 1 morabatí
M-40 Ubequer Arraic ..... 1 morabatí
M-41 La muller de Hajuba ..... 1 morabatí
M-42 Cale Abençabe ..... 1 morabatí
M-43 Sos fills hereus de l'altra muller ..... 1 morabatí
M-44 Ali Mochta ..... 1 morabatí
M-45 Facen son jendre de cacha ..... 1 morabatí
M-46 Azmet Malich ..... 1 morabatí
M-47 Son nebot ..... 1 morabatí
M-48 Fanidell Taer ..... 1 morabatí

M-49 Ayen Abenyaren ..... 1 morabatí
M-50 Yaye Alcater ..... 1 morabatí

Suma de plana XV morabatins // 179v.

M-51 Abrafim Zaydo ..... 1 morabatí
M-52 Ali Raro ..... 1 morabatí
M-53 Hayzopara ..... 1 morabatí
M-54 Axer Xadit ..... 1 morabatí
M-55 Yaye Taix ..... 1 morabatí
M-56 Ali Cucen ..... 1 morabatí
M-57 Abdalla Hatap ..... 1 morabatí
M-58 Azmet Rafe ..... 1 morabatí
M-59 Coot Rafe ..... 1 morabatí
M-60 La muller de Nadir ..... 1 morabatí
M-61 Muça ..... 1 morabatí
M-62 Abenjama ..... 1 morabatí
M-63 Caat Morit ..... 1 morabatí
M-64 Calim Xoaya ..... 1 morabatí
M-65 La filla hereua de sa mare ..... 1 morabatí
M-66 Coayat Alcater ..... 1 morabatí

Suma de plana XVI morabatins // 180

M-67 Ali Albarber ..... 1 morabatí
M-68 Abrafim Alcater ..... 1 morabatí
M-69 Catan ..... 1 morabatí
M-70 Alaçet ..... 1 morabatí.
M-71 Calim Duqueyech ..... 1 morabatí
M-72 Caat Xoaya ..... 1 morabatí
M-73 Yaye Fudeyl ..... 1 morabatí
M-74 Mahomat Algagui ..... 1 morabatí
M-75 Coot Dulegi ..... 1 morabatí
M-76 Mahomat Çale ..... 1 morabatí
M-77 Xagha ..... 1 morabatí
M-78 Racbayda ..... 1 morabatí
M-79 Pozoç ..... 1 morabatí
M-80 Azmet Bagua ..... 1 morabatí
M-81 Meguech ..... 1 morabatí
M-82 Cayt Calanta ..... 1 morabatí

Suma de plana XVI morabatins // 180v.

M-83 Cayt Azeyn ..... 1 morabatí
M-84 Coot Fuley ..... 1 morabatí
M-85 Caat Fuster ..... 1 morabatí
M-86 Azmet Fuster ..... 1 morabatí
M-87 Azmet Çamaya ..... 1 morabatí
M-88 Axer Nocoron ..... 1 morabatí
M-89 Caat Nadir ..... 1 morabatí
M-90 Coot Alcater ..... 1 morabatí

Suma de plana VIII morabatins

Suma de sumes CXVIIII morabatins.
E yo dessus dit Ramon Vidal qui la dessus dita scripcio he feyta, en testimoni de veritat aci he aposat mon signe de notari acostumat.

Sig(signo)num

Al margen

... a la summa

Índice onomástico

CRISTIANOS

Arnau: C-12
Bernat: C-25
Domingo: C-10
Febrer: C-10
Ferrada: C-7
Ferrando: C-24
Francesch: C-14
García: C-18
Gavila: C-12, C-22
Gençor: C-15
Gonçalo: C-11, C-22
Guillem: C-2
Jacme: C-7, C-21, C-27
Johan: C-15, C-18
Jorneta: C-16
Martí: C-29, C-30
Mir: C-14
Mulet: C-21
Nortola: C-26
Ortoneda: C-8
Pastor: C-11
Pelegrí: C-1, C-2, C-13
Pere: C-1, C-3, C-29, C-30
Peric: C-24
Pla: C-20
Ramón: C-13, C-23
Ramona: C-4, C-6
Roger: C-8
Roic: C-27
Steve: C-3
Vidal: C-23, C-25

MOROS

Abdalla: M-57
Abençabe: M-42
Abenjama: M-62
Abenyaren: M-49
Abolaix: M-33
Abrafim: M-51, M-68
Abzequendel: M-38
Alaçet: M-70
Alacir: M-6
Albarber: M-39, M-67
Albayre: M-15
Albocayrini: M-10
Alcater: M-31, M-50, M-66, M-68, M-90
Algagui: M-17, M-74
Alget: M-22
Alguagui: M-37
Ali: M-5, M-10, M-44, M-52, M-56, M-67
Allir: M-5
Aloçayla: M-8
Ananyar: M-24
Arraic: M-40
Axer: M-29, M-54, M-88
Ayen: M-49
Ayet: M-33
Ayot: M-15
Azeyn: M-83
Azimet: M-35
Azmet: M-46, M-58, M-80, M-86, M-87
Bachtoza: M-34, M-35
Bagua: M-80
Bazqrin: M-7
Bolaix: M-27, M-28
Caat: M-17, M-22, M-26, M-34, M-39, M-63, M-72, M-85, M-89
Cacim: M-16, M-32
Calanta: M-82
Cale: M-42
Çale: M-76
Çalim: M-64, M-71
Çamaya: M-87
Çatal: M-36
Çatan: M-69
Cayt: M-1, M-6, M-82, M-83
Coaytal: M-7, M-66
Compareta: M-25
Coot: M-16, M-20, M-59, M-75, M-84, M-90
Cucen: M-46, M-56

Cuzuli: M-14
Dulegi: M-75
Duqueyech: M-71
Ell: M-26
Facen: M-45
Fanidell: M-48
Fudeyl: M-73
Fuley: M-84
Fuster: M-85, M-86
Gebelli: M-2
Hajuba: M-41
Hatap: M-57
Hayr: M-1
Hayzopara: M-53
Jeyeni: M-19
Juceff: M-30
Mahomat: M-13, M-18, M-19, M-26, M-31, M-74, M-76
Malich: M-46
Maymo: M-32
Meguech: M-81
Mochta: M-44
Morabit: M-18
Morit: M-63
Muça: M-61
Nadir: M-60, M-89
Nocoron: M-88
Pozoç: M-79
Racbayda: M-78
Rafe: M-58, M-59
Raro: M-52
Taer: M-48
Taix: M-55
Ubequer: M-40
Xadit: M-13, M-29, M-54
Xagha: M-77
Xoaya: M-64, M-72
Yacix: M-12
Yaye: M-24, M-50, M-55, M-73
Zaydo: M-51
Zaydon: M-12, M-20
Zich Zich: M-30
Zohayr: M-4

Relación de parentesco

Dona: C-9
Fill: C-5, C-17, C-28, C-30, M-9, M-11
Filla: M-3, M-65

Fills: M-43
Jendre: M-45
Mare: M-23
Muller: C-3, C-21, M-27, M-38, M-41, M-60
Nebot: M-21, M-47
Neta: C-6
Sogra: C-19

BIBLIOGRAFÍA

BARCELÓ TORRES, M.ª del Carmen. *Minorías islámicas en el País Valenciano: Historia y dialecto*. Valencia, 1984.

GABRIELI, Giuseppe. *Il nome proprio arabo-musulmano*. Roma, 1915.

LABARTA, Ana. *La onomástica de los moriscos valencianos*. Madrid, 1987.

LÓPEZ ELUM, Pedro. *El impuesto del morabatí, su base económica y sus aplicaciones demográficas. Datos para su estudio (siglos XIII-XVIII)*. Valencia, 1972.

MARÍN, Manuela. *Volumen colectivo dirigido por... Estudios onomástico-bibliográficos de Al-Andalus*. Madrid, 1988.

— «Onomástica árabe en Al-Andalus: *Ism 'alam y kunya*», *Al-Qanṭara*, Madrid, IV, 1983, 131-149 y «Notas sobre onomástica y denominaciones femeninas en Al-Andalus (siglos VIII-XI)», *Homenaje al prof. Darío Cabanelas...*, Granada, 1987, I, 37-52.

MATEU LLOPIS, Felipe. «Morabatí y mazmodina censuales (en especial en el Reino de Valencia)», *Cuadernos de la Alhambra*, Granada, 10-11, 1974-75, p. 201-215.

LOS MORISCOS QUE PERMANECIERON EN EL OBISPADO DE ORIHUELA DESPUÉS DE 1609

Por
ROSA MARÍA BLASCO MARTÍNEZ

La permanencia de la población morisca en tierra peninsulares tras el decreto de expulsión fue mínima, insignificante; no podía ser de otra forma dada la voluntad política de arrancar de raiz los restos islámicos que aún quedaban en España, y la eficacia burocrática con que se llevó a cabo la expulsión entre 1609 y 1614, como puso de manifiesto H. Lapeyre.

No obstante, el tema de los moriscos que se quedaron despertó muy pronto el interés de la historiografía (1) y no ha estado ausente de las obras más recientes, aunque el tema no se haya tratado con la intensidad y la reiteración que otros relacionados con la cuestión morisca (2).

El obispo de Orihuela, Fr. Andrés Balaguer, en carta a Fr. Antonio Sobrino de 30 de septiembre de 1609, se quejaba de la marcha *generalizada* de moriscos en algunos lugares de su obispado: «las casas de Petrel se fueron todas sino dos que el conde de Elda mandó quedar por fuerça (...); en Monóvar que es de 250 vezinos, quedan 30 de estos medio voluntarios. En Albatera, lugar de 300 vezinos, quedan 36 casas; las casas de Elche son 39 pero todos se quieren ir y el señor duque los tiene por fuerça» (3).

Sin embargo el mismo prelado, pocos meses después, confirma la per-

(1) F. FERNÁNDEZ Y GONZÁLEZ, «De los moriscos que permanecieron en España después de la expulsión decretada por Felipe III», en *Revista de España* XIX (1871), pp. 103-114, y XX (1871), pp. 363-376.

(2) Cfr. la obra de síntesis de A. DOMÍNGUEZ ORTIZ y B. VINCENT, *Historia de los moriscos. Vida y tragedia de una minoría*, Madrid 1978, pp. 247-266.

(3) Citado en M. MARTÍNEZ GOMIS, «El problema morisco en tierras alicantinas, 1520-1614», *Historia de la provincia de Alicante*, p. 362.

manencia de moriscos en un memorial que dirige al rey, el 10 de marzo de 1610: «... en Alicante y toda su huerta quedan muchos moriscos, assi pequeños como grandes, assi hombres como mujeres, de 20, 30, 40 y 50 años, los quales les han trahydo como esclavos y los tienen por tales» (4).

El propio monarca encarga al obispo Balaguer la valoración de la población morisca que permanece; como respuesta he localizado un informe del prelado, fechado el 25 de agosto de 1610 (5), donde relata pormenorizadamente los que se han quedado, cifra muy escasa tanto si se compara con la anterior población morisca como respecto a los cristianos viejos del obispado.

En su relación clasifica en cuatro apartados a los moriscos que permanecen:

1. Los niños moriscos; en este grupo incluye también a algunas personas mayores que permanecen en el reino sin licencia. Suman 249, aunque el documento da la cifra de 248.

2. Los moriscos que tienen licencia del obispado por haber dado muestras de ser buenos cristianos desde antes del decreto de expulsión. Suman 47.

3. Los moriscos que han probado ser hijos de cristianos viejos y pretenden, por tanto, que no les afectan los bandos de la expulsión. Son 7.

4. Las moriscas casadas con cristianos viejos o que han quedado viudas. Son 4.

En el conjunto de los cuatro apartados se computan 306 personas, que en su mayoría son niños.

La práctica de poner a niños y niñas moriscos bajo el cuidado de familias cristianas se había dado ya durante la rebelión granadina de la segunda mitad del S. XVI (6), y volvió a producirse de nuevo en las fechas en que tuvo lugar la expulsión, entre 1609 y 1614.

El tema de los niños moriscos del reino de Valencia ha suscitado el interés de diversos autores (7).

---

(4) P. BORONAT, *Los moriscos españoles y su expulsión. Estudio histórico crítico*. Volúmenes. Valencia, 1901. Vol. II, Apéndice documental, p. 585.

(5) *Relación de los moriscos que quedan en el obispado de Orihuela hecha por mandato de S. M. por el obispo Cfr. Andrés Balaguer a 25 de agosto de 1610*. Archivo General de Simancas, Estado, lg. 224.

(6) A. CABRILLANA, «Almería en el S. XVI: moriscos encomendados», en *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, enero-junio 1975, pp. 41-68; R. BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, «Guerra y sociedad: Málaga y los cautivos, 1569», en *Estudis*, III (1974), pp. 31-54.

(7) V. CASTANEDA, «Manifestación de los hijos de moriscos que quedaron en la villa de Onteniente al verificarse la expulsión de éstos del reino de Valencia, 1611», en *Boletín de la Real Academia de la Historia*, LXXXII (1923), pp. 421-427; M. BARCELÓ, «Els nins moriscos», en *Primer Congreso de Historia del País Valenciano*, Valencia, 1975, III, pp. 327-331; M. MARTÍNEZ GOMIS, «El control de los niños moriscos en Alicante tras el decreto de expulsión de 1609», en *Anales de la Universidad de Alicante. Historia Moderna*, n.º 1 (1981), pp. 251-280.

El *Informe* del obispo Balaguer, que se había comprometido a tomar bajo su protección a los niños moriscos de su diócesis (8), se corresponde cronológicamente con los datos que aporta Mario Martínez Gomis en su artículo sobre Alicante —el que llama registro n.° 1—, pero aquél extiende la información a todo el ámbito del obispado.

Efectúa el registro de los niños por poblaciones, anotando de forma sistemática primero a las niñas y a continuación a los niños, ordenados según criterio de edad: comienza por los más pequeños y termina por los mayores.

Presentamos los datos de forma esquemática para una mejor comprensión y valoración de esta información.

ORIHUELA Varones: 12
Hembras: 9 Total: 21

EDADES	V.	H.	T.
8 meses	1	—	1
1 año	—	1	1
3 años	1	1	2
4 años	1	—	1
5 años	—	2	2
7 años	1	1	2
8 años	3	2	5
9 años	2	—	2
10 años	1	1	2
12 años	2	1	3

CALLOSA Varón: 1 10 años

ALBATERA Varones: 2
Hembras: 3 Total: 5

EDADES	V.	H.	T.
8 meses	1	—	1
4 años	1	—	1
5 años	—	2	2
8 años	1	—	1
9 año	—	1	1

(8) El Consejo de Estado había autorizado su permanencia responsabilizando al obispo de su seguimiento, sobre todo en lo concerniente a una educación religiosa cristiana y a evitar todo tipo de contactos con sus padres y familiares. Cfr. J. B. VILAR, «Los moriscos de la gobernación y obispado de Orihuela» en *Al-Andalus,* XLIII (1976), pp. 323-367, especialmente p. 358.

REDOVÁN

Varón: 1 4 años

CATRAL

Varón: 1 1 año

ELCHE

Varones: 2
Hembras: 8 Total: 10

EDADES	V.	H.	T.
8 meses	—	—	—
2 años	—	2	2
4 años	—	2	2
7 años	2	1	3
10 años	—	2	2

CREVILLENTE

Varones: 1
Hembras: 1 Total: 2

EDADES	V.	H.	T.
6 años	—	1	1
9 años	1	—	1

ASPE

Varones: 5
Hembras: 2 Total: 7

EDADES	V.	H.	T.
4 años	2	—	2
5 años	—	1	1
9 años	—	1	1
10 años	2	—	2
12 años	1	—	1

ALICANTE

En la colegial de San Nicolás.

Varones: 26
Hembras: 52 Total: 78

EDADES	V.	H.	T.
8 meses	1	—	1
2 años	2	2	4
3 años	4	4	8
4 años	6	7	13
5 años	1	9	10
6 años	3	5	8
7 años	9	8	17
8 años	—	6	6
9 años	—	1	1
10 años	—	6	6
12 años	—	2	2
13 años	—	1	1
33 años	—	1	1

En la colegial de Santa María.

Varones: 9
Hembras: 23 Total: 32

EDADES	V.	H.	T.
4 años	1	2	3
5 años	—	2	2
6 años	1	4	5
7 años	2	4	6
8 años	1	4	5
9 años	—	1	1
10 años	1	2	3
12 años	3	2	5
20 años	—	1	1
30 años	—	1	1

SAN JUAN Y BENIMAGRELL

Varones: 18
Hembras: 9 Total: 27

EDADES	V.	H.	T.
8 meses	1	—	1
2 años	—	1	1
3 años	1	—	1
4 años	3	1	4
5 años	2	2	4
7 años	3	1	4
8 años	2	1	3
10 años	4	1	5
11 años	—	1	1
12 años	1	—	1
24 años	1	—	1
46 años	—	1	1

BUSOT

Varones: 2
Hembras: 1 Total: 3

EDADES	V.	H.	T.
8 meses	1	—	1
5 años	—	1	1
12 años	1	—	1

MUCHAMIEL

Varones: 12
Hembras: 12 Total: 24

EDADES	V.	H.	T.
2 años	—	1	1
3 años	3	—	3
4 años	—	2	2
5 años	2	2	4
6 años	1	3	4
7 años	2	2	4
8 años	1	—	1
9 años	—	1	1
10 años	1	—	1
12 años	2	—	2
14 años	—	1	1

VILLAFRANQUEZA

Varones: 3
Hembras: 1 Total: 4

EDADES	V.	H.	T.
7 años	—	1	1
9 años	1	—	1
10 años	2	—	2

ELDA

Varones: 2
Edades: 8 años 1
14 años 1

PETREL

Varones: 1
Hembras: 1 Total: 2

EDADES	V.	H.	T.
7 años	—	1	1
30 años	1	—	1

NOVELDA

Varones: 4 Total: 4

EDADES	
4 años	1
9 años	1
12 años	1
18 años	1

MONÓVAR

Hembra: 1 4 años

CAUDETE

Varones: 3 Total: 3
Edades: 4 años 2
10 años 1

AYORA

Varones: 9
Hembras: 12 Total: 21

EDADES	V.	H.	T.
8 meses	1	—	1
1 año	—	1	1
2 años	1	—	1
3 años	1	1	2
4 años	—	4	4
5 años	—	2	2
7 años	2	—	2
8 años	1	—	1
10 años	2	2	4
11 años	1	2	3

De este grupo todos tienen licencia para permanecer excepto siete personas mayores que carecen de ella. Son:

Alicante. En la iglesia colegial, Ángela de 33 años, en casa del caballero Jerónimo Vallebrera. En la parroquia de Sta. María, Ángela, de 20 años, en casa del baile Pedro Martínez de Vera, y Esperanza, de 30 años, en casa de la viuda del caballero Vicente Martínez.

San Juan: Ángela, de 46 años, en el monasterio de la Verónica o Santa Faz, y Juan, de 24 años, en el mismo lugar.

Petrel: Francisco Amoret y García, de 30 años, casado con cristiana vieja.

Novelda: Luis, de 18 años; lo llevó a Valencia su amo.

Todos parecen ser moriscos y no deben confundirse con esclavos berberiscos.

Los 242 restantes son niños moriscos con licencia para quedarse.

Al tratarse del año siguiente a la expulsión, tan sólo dos de ellos alcanzan los 13 y 14 años.

En conjunto suponen: Varones: 111
Hembras: 131
Entre 0 y 6 años: 116
Entre 7 y 14 años: 126
Total: 242

Predominan las niñas frente a los niños; también es superior el número

de los mayores de 7 años, edad que permite a los niños colaborar con algún tipo de ayuda o prestación en la familia que los acoge.

Otro dato a destacar es que el 44,2% de todos los niños moriscos del obispado de Orihuela están en Alicante.

Entre la fecha de la Relación del obispo y la de la fuente que Martínez Gomis utiliza para estudiar a los niños moriscos de Alicante, que llama registro número 1 (9), media tan sólo un mes de diferencia; pero, pese a la proximidad cronológica de estas dos fuentes, los datos que aportan están lejos de ser coincidentes.

	REGISTRO N.º 1			RELACIÓN OBISPO ORIHUELA		
	16-VII-1610			25-VIII-1610		
EDADES	V.	H.	T.	V.	H.	T.
Inferior al año	1	—	1	1	—	1
1 año	1	1	2	—	—	—
2 años	1	1	2	2	2	4
3 años	2	3	5	4	4	8
4 años	5	6	11	7	9	16
5 años	4	7	11	1	11	12
6 años	3	5	8	4	9	13
7 años	12	11	23	11	12	23
8 años	1	14	15	1	10	11
9 años	1	2	3	—	2	2
10 años	—	3	3	1	8	9
11 años	—	3	3	—	—	—
12 años	—	1	1	3	4	7
13 años	—	—	—	—	1	1
Sin especificar	4	—	4	—	—	—
Totales	31	57	88	55	72	107

En primer lugar el número de niños moriscos es notablemente superior en los datos que aporta el obispo: 107 frente a los 88 del registro número 1. En cambio, la cifra que da el obispo Balaguer se aproxima más a la que Martínez Gomis recoge en el registro número 2, que responde al sondeo realizado un año después.

Este autor atribuye la diferencia que se advierte entre el primero y segundo registro a la ocultación de los niños varones a partir de los 8 años de edad.

Sin embargo, de los 19 asientos de más que refleja el informe Balaguer, 15 corresponden a *niñas*.

(9) M. MARTÍNEZ GOMIS, art. cit., p. 266.

Por otra parte, es el grupo radicado en Alicante el que ofrece un marcado desequilibrio entre los dos sexos, a favor de las hembras, mientras en el conjunto de las otras poblaciones los niños (78) superan a las niñas (60).

Los lugares de procedencia de los moriscos del obispado de Orihuela quedan reflejados en el siguiente cuadro.

Lugares de procedencia de los niños moriscos que quedan en el Obispado de Orihuela

	Orihuela	Redován	Callosa	Coix	La Granja	Benejúzar	Albatera	Crevillente	Elche	Aspe	Elda	Rellen	Finestrat	Sella	Polop	Guadalest	Jalón	Líber	Gata	Cuatretondeta	Benimasot	Cocentaina	Muro	Planes	Almudaina	Parcent	Tárbena	V. de Alcalá	V. de Lagunt	V. de Seta	V. de Alfondega	Benizano	Ginestar	Benilibrell	Valdigna	Simas	Sanger	Cortes	Zarra	Xaraluel	Jeresa	V. de Corrientes	Siete Aguas	Sin especificar
Orihuela	1	1	1	1	1	1		1	1		1	1										1							2							1									7
Redován																																												1
Albatera							5																																					
Catral																																												
Elche							1					3												1	1				1	1	1													1
Crevillente																													1															1
Aspe							5																1						2		1	1	1											
Alicante													2				1							1					2															101
S.Juan-Benimagrell																																												27
Muchamiel													2	2		1	1	1	1							1	1	1		1					1									7
Busot													1						2																									
Villafranqueza															1						1				1					1													1
Elda													1																		1												1
Petrel																															1												1
Novelda																															2												2
Monóvar																															1												
Caudete														1																													2
Ayora																																											
																													4	1	8	6	1	1									

En lo referente a la procedencia de estos moriscos, el informe del obispo no la indica para Alicante —salvo en 6 casos—, San Juan y Benimagrell.

Martínez Gomis en su estudio pudo establecer la procedencia de 71 niños moriscos de Alicante: 50 eran originarios de los lugares que se habían hecho fuertes en Val de Laguart; 4 de los núcleos cuya población se había atrincherado en la Muela de Cortes; por último otros 9 procedían de lugares que no ofrecieron resistencia alguna a la expulsión (10).

Los núcleos de San Juan y Benimagrell también intervinieron en la represión de los moriscos resistentes en Val de Laguart; de donde se puede suponer que los 27 niños moriscos registrados por el obispo Balaguer procederían de los lugares cuyos vecinos se habían refugiado en dicho valle.

Si se observa el cuadro, buena parte de los moriscos de Elche, Aspe, Muchamiel, Villafranqueza, Elda, Petrel, Novelda, Monóvar y Caudette proceden asimismo de lugares involucrados en la revuelta de Val de Laguart.

Los asentados en Ayora son originarios de poblaciones próximas de la actual provincia de Valencia; la mayoría de sus vecinos se habían concentrado en la Muela de Cortes —actual provincia de Albacete— de donde fueron desalojados por el tercio de Lombardía.

La mayoría, por tanto, eran botín de guerra.

Queda constancia de que una de las niñas, procedente de Xarafuel, fue entregada por su madre al boticario, ante escribano.

Un número notablemente inferior procede de poblaciones que no habían ofrecido resistencia ante el decreto de expulsión.

En cuanto a los grupos sociales receptores de estos niños moriscos, se pueden sintetizar en el siguiente cuadro. Recoge el número de niños registrados en casa del clero, caballeros, ciudadanos, cargos de justicia y municipales, personas con el título de «don», médicos cirujanos y boticarios, mercaderes, notarios, oficios agremiados, albañil y mesonero, labrador. Se indica, por último, la cifra de receptores de quienes no se especifica oficio ni categoría social.

(10) Ibídem, p. 273.

Receptores de niños moriscos, según la categoría y el oficio

	CLERO	CABALLEROS	CIUDADANOS	CARGOS DE JUSTICIA Y MUNICIPALES	TÍTULO DE «DON»	MÉDICOS, CIRUJANOS Y BOTICARIOS	MERCADERES	NOTARIO	GREMIOS, ALBAÑILES Y MESONERO	LABRADOR	SIN ESPECIFICAR	TOTALES
Orihuela	7	4		2	3	1		1			3	21
Callosa											1	1
Albatera	1			3								4
Redován					1							1
Catral					1							1
Elche	1										9	10
Crevillente ...											2	2
Aspe											7	7
Alicante	11	20	16	1	9	2	17	8	14	3	9	110
San Juan-Benimagrell ..	5	3		2				1			16	27
Muchamiel								1			23	24
Busot					1				1		1	3
Villafranqueza.	1			3								4
Elda											2	2
Petrel											2	2
Novelda											4	4
Monóvar											1	1
Caudete					1						2	3
Ayora	2	6			1	1		5			6	21

Es evidente la apropiación de los niños por personas de relieve social en Orihuela, Albatera, Redován, Catral, Alicante, Villafranqueza, Caudete y Ayora. En las otras poblaciones no queda tan claro que los niños moriscos fueran encomendados a los grupos de más elevado rango social. Por ejemplo, en Elche, salvo el caso de una niña de 8 meses que está en la casa de mosén Antonio Tarí, los otros 9 se asignan a casas cuyo cabeza de familia aparece sin título de «don» ni otro dato indicativo de su posición social o cargo. Resulta difícil pensar que estas personas estuviesen integradas en los grupos sociales privilegiados al suprimir en todos los casos el título o la categoría social de cada uno de ellos, y más en un siglo en el que las categorías sociales y las distinciones en función de ellas se cotizaban tanto.

El reparto de los niños moriscos de Alicante entre las diversas familias de la ciudad ha sido analizado también por M. Martínez Gomis, con una clasificación socio-profesional distinta de la que aparece en el cuadro que aquí presento. M. Martínez incluye, siguiendo a R. Benítez, las actividades mercantiles con las artesanales en «oficios mecánicos y viles», y da la exigua cifra de 5 niños acogidos por estos profesionales. Incluso añade que la diferencia entre Málaga, donde sí había gran número de niños moriscos encomendados en este grupo, y Alicante «puede deberse a que la inmensa mayoría de los mercaderes instalados en Alicante a principios del S. XVII eran extranjeros y a que, por tanto, no intervinieron en los hechos de Laguart, quedando ausentes del reparto del botín» (11).

En la Relación del obispo Balaguer hay 17 mercaderes alicantinos con niños moriscos; si se agrupan con los receptores de profesiones gremiales o artesanales, mesoneros y albañiles, el porcentaje de familias no privilegiadas con niños moriscos resulta muy superior al que se registra en el trabajo anteriormente citado.

Esta circunstancia es extensible a todo el obispado si mantenemos la hipótesis de que aquellas familias de las que no se especifica título ni grupo social, pertenecen a grupos no privilegiados. Los cabezas de familia con niños moriscos a su cargo, que no se inscriben con título de «don» ni ninguna otra calificación, suponen el 35,5%.

Por tanto, aún reconociendo que los grupos sociales privilegiados reciben niños moriscos en una proporción alta, no es desdeñable el porcentaje que alcanzan los grupos menos privilegiados de la sociedad como receptores de moriscos.

Estos niños moriscos representan el 81% de todos los moriscos que se quedaron en el obispado de Orihuela después de la expulsión, según la fuente que analizamos.

El obispo que la confecciona menciona otros grupos, de los que el más

(11) Ibídem, p. 274.

numeroso es el formado por quienes recibieron licencia para quedarse por haber dado muestras de estar asimilados antes de la expulsión. Suponen el 15,3% de los moriscos que se quedaron en la diócesis oriolana.

Pueden dividirse a su vez en:

1. Los que conservan casa propia.

2. Los que se integran en familias cristianas viejas.

Constituyen el primer grupo once familias distribuidas en ocho lugares, con treinta y dos miembros. Sólo hay cuatro matrimonios completos; el resto lo integran un viudo, dos viudas, tres varones con hijos de los que se ignora la condición e identidad de la esposa y una madre cuyo marido se había embarcado (12).

El grupo de moriscos mayores de edad que se integra en familias cristianas es todavía más exiguo: ocho hombres —dos de ellos casados, uno con cristiana vieja que tiene tres hijos y una nieta—, dos mujeres y una viuda, repartidos por seis poblaciones del obispado; entre todos alcanzan la cifra de dieciséis moriscos (13).

Nada se indica acerca del grado de asimilación que se había observado en ellos antes de la expulsión. Sólo se menciona que dos mujeres de 25 y 20 años se convirtieron en el año del edicto de gracia (14).

En tres casos se refiere que uno de los cónyuges se embarcó y los otros permanecieron en España (15).

Los restantes grupos de moriscos que permanecieron en la diócesis tras la expulsión reultan insignificantes. En primer lugar, están aquellos que han probado ser hijos de cristianos viejos, entre los que se incluye, junto a tres muchachos, a una viuda berberisca de 80 años y un morisco casado con cristiana vieja, con dos hijos (16).

Finalmente, cuatro moriscas, esposas o viudas de cristianos viejos, dos de ellas con descendencia (17).

En consecuencia, el número de los moriscos que permenecieron en el obispado oriolano, según esta fuente, es muy pequeño respecto a la antigua

(12) Ver Apéndice documental.

(13) Ver Apéndice documental.

(14) Es posible que se refiera a la predicación de 1606, y no a la de 1599.

(15) En casa del señor de Albatera se quedaron dos moriscos albaterenses de 50 y 53 años cuyas respectivas mujeres se habían embarcado, y otro tanto sucedió con una mujer en Orihuela.

(16) Ver Apéndice documental.

(17) Ver Apéndice documental.

población morisca, y todavía más insignificante con relación a los cristianos viejos.

El odio y las tensiones sociales entre los dos linajes eran máximos en el reino valenciano, y fue el morisco levantino el que provocó la expulsión y le confirió un carácter radical. El mismo empeño en que los niños moriscos residieran en el interior, a tres leguas de la costa al menos, hay que tomarlo como una rémora del pasado. Nada había que temer de unos niños aislados, apartados de la tradición de sus mayores e integrados en familias cristianas.

Otro tanto sucedía con los escasos moriscos mayores de edad que permanecieron en casas de cristianos viejos; incluso los que conservaban casa propia carecían de la *comunidad,* que era el medio en el que pervivían sus tradiciones y creencias.

Con la desaparición de la comunidad morisca los escasos cristianos nuevos que se quedaron en el obispado de Orihuela se integraron inmediata y definitivamente en la comunidad cristiana.

APÉNDICE DOCUMENTAL

He seleccionado la parte más breve de la relación del obispo Balaguer, que afecta a tres de los cuatro grupos en que estructura el documento. Se omite, por su mayor extensión, la primera, relativa a los niños moriscos.

A. General de Simancas, Estado, lg. 224, s. f.

«Los que quedan en el obispado con licencia del obispo, por haver dado muestras de christianos antes de la expulsión.

Orihuela

— En casa de mosén Francisco Martínez, cura de Santiago, Pedro Pérez, de 40 años; es de Albatera.

— En casa propia, Gerónima Monçona, de 35 años; es de Redován, embarcose su marido; hijo Luis Martínez, de 18 años; es de Orihuela.

— En casa de D. Juan Rocamora, señor de La Granja, Jayme Ruiz, de 30 años; es de La Granja.

— En casa de Ginés Almodóvar, cavallero, Pedro Vayo, de 40 años; es de Redován; casó con christiana vieja. Hijo Pedro, de 4 años; hijo Juan de 6 meses; hija María, viuda, de 25 años; hija Isabel, de 2 años.

— En casa de Jayme Ruiz, cavallero, Leonor Despuig, de 25 años, es de Monnovar, se convirtió en la predicación del edicto de gracia.

— En casa de D. Baltasar Rocamora, Isabel Despuig, de 20 años, es de Monovar, se convirtió el año del edicto de gracia.

— En casa propia, la viuda de García, de 60 años; hija Isabel, de 8 años; hija María, de 22 años, casada con christiano viejo.

Almoradí

— En casa de Francisco Plorejant, labrador, Isabel Ortigosa, de 55 años, viuda; hija María, de 8 años.

La Granja

— En casa propia, Miguel Mandado, de 60 años; hijo Miguel, de 25 años; hijo Juan, de 16 años.

— En casa propia, Pedro Mandado, de 30 años; hijo Miguel, de 6 años; hijo Pedro, de 8 meses.

Albatera

— En casa de D. Ramón de Rocafull, señor de dicha villa, Henrrique Mexijo, de 30 años, es de Albatera, embarcose su mujer.

— En casa propia, Diego López, de 40 años. Su mujer Águeda Aguilara, de 35 años; hijo Alonso, de 15 años; hijo Luis, de 2 años; hija Ángela, de 8 años; hija Cathalina, de 5 años; cuñado Luis Aguilar, de 20 años.

Crevillente

— En casa propia, Juan Sala, viudo, de 40 años, es de Crevillente; hija Ángela, de 10 años; hijo Juan, de 8 años; hija María, de 6 años.

Aspe

— En casa propia, Agustín Portillo, de 30 años; hijo Jusepe, de 6 años; está en casa de Jayme Montero.

Elda

— En casa propia, Francisco Alpal, de 60 años, es de Elda; su mujer Leonor Merita, de 50 años; cuñada sorda y ciega de 54 años.

— En casa de Juan Olivares, Jusepe Cucuma, de 17 años, es de Elda.

Novelda

— En casa de D. Francisco Maça, Miguel Mandado, de 26 años, es de La Granja.

Monnovar

— En casa de Juan Despuig, Francisco Jebrer, de 40 años, es de Monnovar; su mujer Isabel Champa, de 40 años, es de Elche.

— En casa propia, Martín Pérez Morón, de 34 años, es de Novelda. Su muger Jusepa Corroy, de 25 años, es de Monnovar.

Ayora

— En casa propia, Francisca Christiana, viuda de 56 años, es de Jeresa, se convirtió el año de la predicación, y siempre después ha vivido en la villa de Ayora.

Los que han provado ser hijos de christianos viejos y morisca, y pretenden no estar comprendidos en los bandos de la expulsión y tienen también licencia del Obispo.

Origuela

— En casa del Obispo, Francisco Martínez, de 14 años, es de Origuela; quando su padrastro se embarcó se fue huyendo a casa del Obispo.

— En casa del Dr. Juan Ferrández de Mesa, Juana Jaso, de 18 años.

— En casa del Dr. Luis Ocaña, Juana Pérez, de 20 años, es de Novelda.

Elche

— La viuda Magara, berberisca, de 80 años.

Elda

— En casa propia, Francisco Murillo, de 60 años; su mujer es christiana vieja, hijo Francisco, de 20 años; hijo Pedro, de 16 años.

Las mujeres moriscas que están casadas con christianos viejos o han quedado viudas.

Origuela

— Cathalina Geroni, viuda de Juan Carrança, cavallero christiano viejo, de Novelda; agora es beata de S. Francisco.

Elda

— En casa propia, Juana Morisca de 60 años, mujer de Juan Gonzáles, christiano viejo; tiene hijos y nietos y todos son buenos christianos.

— En casa de Juan Carrança, christiano viejo, su mujer Jal Carrança, de 40 años, criada de pequeña en la casa de los condes de Elda.

Monnovar

— Isabel Faxarda, mujer de Balthazar Alvado, christiano viejo, de 40 años, tienen tres hijos.

SOBRE LA LOCALIZACIÓN DEL TOPÓNIMO ALMODÓVAR EN LA DESEMBOCADURA DEL SEGURA

Por
ANTONIO GARCÍA MENARGUEZ

1. Introducción

Es una tendencia cada vez más generalizada en la investigación medieval la utilización del registro arqueológico para sustentar y/o completar la ausencia de fuentes documentales. En este sentido cabe interpretar los últimos trabajos realizados en yacimiento medievales del Bajo Segura; las excavaciones realizadas en el hinterland de la desembocadura del Segura; el Ribat de las Dunas (Azuar, 1986); el Baluarte de la Pólvora del Castillo de Guardamar (García-Menárguez y M. de Gea, 1986); el Cabezo de la Cueva de la Tía Maravillas en Rojales (Diz, García-Menárguez y M. de Gea, 1986) así como los yacimientos que ha excavado Emilio Diz en Orihuela (E. Diz, 1986), ya inciden en la problemática que, sobre historiografía medieval, ha suscitado la Vega Baja del Segura.

Con las consecuencias, todavía bastante complejas de estos trabajos, la lectura e interpretación de algunas fuentes documentales medievales y modernas que hemos podido manejar, algunos aspectos de toponimia y, fundamentalmente, los resultados de las últimas prospecciones arqueológicas de campo, hemos elaborado el presente trabajo, a modo de ensayo, para localizar el topónimo «Almodóvar» en un contexto arqueológico-espacial concreto: en el paraje denominado «La Inquisición», a unos 3 kilómetros equidistante entre Rojales y Guardamar por el campo, justo allí donde ambos municipios dividen sus términos.

Esta hipótesis es diferente y contrasta, por tanto, con la admitida por la

mayoría de investigadores, que lo situan e identifican con el actual Guardamar, en la desembocadura del río Segura (1).

2. Yacimientos

Saliendo de Rojales en dirección a Guardamar siguiendo la margen derecha del río Segura, hay una alineación de pequeñas elevaciones montañosas limitadas al este por la cañada de la Bernada y al oeste por la denominada cañada del Pino, ya en término de Guardamar. Se trata de un conjunto de cabezos y lomas redondeadas con altitudes que no sobrepasan los 100 metros, de formación caliza y escasa cobertura vegetal, a cuyos pies discurre serpenteando el río Segura. A espaldas de este conjunto, en actitud dominante, el Cabecico Soler.

En este marco geográfico, cercano a la desembocadura, con el curso del río Segura como vía natural de comunicación y control, potencial positivo de recursos, ha tenido lugar un prolongado asentamiento humano desde el Neolítico hasta nuestros días, alcanzando la máxima poblacional en época islámica (Fig. I).

Hoy podemos afirmar, según las últimas prospecciones de campo, que el acceso de los árabes a la zona original un aumento sustancial de asentamientos en los cabezos de escasa altitud cercanos al curso del río, configurando una distribución espacial de habitad semi-disperso con funcionalidad diversa, sin precedentes históricos en las bocas del Segura.

El corpus de yacimientos que presentamos, pretende solamente dar una visión a grandes rasgos del poblamiento medieval en el área estudiada. En la mayoría de ellos no se han realizado excavaciones; en consecuencia, al carecer de estatigrafías, los datos cronológicos tienen carácter provisional.

2.1. CABEZO DE LA CUEVA DE LA TÍA MARAVILLAS (Rojales)

El yacimiento está situado a 1 kilómetro al este de Rojales sobre un cabezo en espolón de cima mesetada, de escasa altitud, a unos 300 metros del río Segura.

En 1986 se realizó una excavación de urgencia financiada por el propie-

(1) Hasta la fecha, de los autores que mantienen la asociación Almodovar-Guardamar, (Azuar, 1986, 511), (Barceló 1986, 68) y (Epalza 1980, 207), ha sido Mikel de Epalza quien ha concretado recientemente su hipótesis (en prensa) matizando opiniones anteriores (Epalza 1980). Para este autor: «Almodovar, por su significado, podría estar relacionado con la partida actualmente llamada La Redonda, en el meandro entre el río y el cerro del Castillo de Guardamar. El adjetivo Redonda es muy estraño en toponimia, pero se explicaría como traducción en romance del árabe *mudawwar*, «rodeado», o *mudawwir*, «rodeante», que corresponde a esa ubicación geográfica y estaría relacionado con el habitat del Castillo, pero a su pie y cerca del agua, como lo exige el urbanismo musulmán; las otras ubicaciones en alto corresponden a poblaciones cristianas». Agradecemos a Mikel de Epalza la amabilidad que ha tenido al proporcionarnos su trabajo en vias de publicación. Asimismo, todas aquellas sugerencias que han mejorado y han hecho posible la publicación del presente trabajo.

tario de los terrenos, para poder edificar en la zona una caseta o almacén de aperos y otros usos (2).

Cronología: Por los materiales recogidos en excavación y prospección existen en el yacimiento dos culturales bien diferenciadas:

* Cultura islámica con materiales de una cronología aproximada desde finales del S.X hasta mediados del S. XII.

* Cultura bajomedieval con materiales de principios del S. XIV al S. XVI.

El área excavada en esta campaña sólo proporcionó materiales bajomedievales.

2.2. CABEZO DE LAS TINAJAS (Rojales)

A unos 500 metros del anterior yacimiento en dirección a Guardamar, entre el meandro del río y el camino que comunica Rojales y Guardamar por el campo, hay una pequeña loma de unos 18 metros de altura sobre el nivel del mar, en cuya superficie se encuentran varias sepulturas individuales de inhumación excavadas en la roca (3); restos de estructuras de muros de mampostería y al menos dos silos excavados en la misma roca.

Cronología: En superficie se ha recogido abundante material arqueológico: cerámica común, molinos giratorios de tracción humana y algunos fragmentos cerámicos con decoración verde y manganeso, cuerda seca parcial etc. Siglos X al XII aproximadamente.

2.3. CABEZO DEL CANALES (Rojales)

Sobre un pequeño cabezo de unos 22 metros de altitud, a unos 200 metros del río. Al terraplenar una pequeña loma anexa, aparecieron algunas bolsadas de ceniza con materiales arqueológicos: cerámica común; sobre todo marmitas decoradas con impresiones de peine con paralelos en el Ribat de las Dunas (4).

Cronología: Período Califal, siglos X y XI.

2.4. CEMENTERIO DEL CAMINO (Rojales)

Al construirse el acceso que, desde el cabezo del Canales conduce al Ca-

---

(2) E. Diz, García-Menárguez y M. de Gea: «El Cabezo de las cuevas de la Tía Maravillas» *Arqueología en Alicante 1.976-1986*, Addenda I, Vega Baja del Segura. Pág. 29-31.

(3) Las tumbas de inhumación del Cabezo de las Tinajas ya fueron reseñados por Figueras Pacheco: «Geografía General del Reino de Valencia», Barcelona, tomo IV, pág. 134; y por Fernando Avilés: «Los toros hispánicos del Cabezo Lucero». Rojales (Alicante), 1.941, pág. 514.

(4) Gutiérrez Lloret, S.: «Avance para una tipología de las formas modeladas a mano del Ribat Califal de Guardamar del Segura (Alicante)». *II.° Congreso de Arqueología Medieval Española*, Madrid, 1987.

becico Soler, marcando el linde entre las fincas «Inquisición Pequeña y Grande», fueron exhumadas algunas tumbas de inhumación individual, a modo de fosa alargada, excavadas en la roca, con el esqueleto de costado, muy deteriorado, orientado al sudeste.

Cronología: Necropolis de época islámica. Siglos XI y XII.

2.5. INQUISICIÓN GRANDE (Rojales)

En una loma junto al camino de Guardamar, donde se asienta la casa, hoy en ruinas, de la Inquisición Grande, afloran en superficie restos de estructuras de muros de mamposteria y tapial.

Cronología: Por el material cerámico se puede deducir una datación de época islámica, con perduraciones en época moderna. Siglos XI y XII.

2.6. CABEZO DEL MORA (Guardamar)

En una pequeña loma a unos 200 metros al este de la «Inquisición Grande», junto al tulud meridional, mucho más pronunciado que el resto de las vertientes, en término municipal de Guardamar, se conservan los restos de una estructura de forma cuadrangular; de 9 metros de lado, con factura de mortero de cal, sólo con recobo en su cara interna. Podría tratarse de un aljibe o cisterna para almacenar agua.

Cronología: Por los materiales cerámicos recogidos en superficie se podría fechar en época islámica, siglos XI y XII.

2.7. CABEZO O CABECICO SOLER (Rojales)

Cabezo aislado, de dificil acceso por todas sus laderas, máxima altitud de la zona, unos 87 metros sobre el nivel del mar. Desde la cima se domina la Bahía de Santa Pola, el Bajo Vinalopó y el Bajo Segura hasta la sierras de Hurchillo y Orihuela.

Etnológicamente el Cabezo soler está relacionado con la leyenda de «La Encantá» (5).

En superficie aparecen materiales arqueológicos que comprenden desde la Edad del Bronce hasta la Edad Media. De esta última etapa cultural se conservan algunos restos derruidos de un recinto amurallado de tapial.

Cronología: Yacimiento con amplia cronología: desde la Edad del Bronce 1.000 a. C., hasta el siglo XII, aproximadamente.

(5) Serra, María del Carmen; Román del Cerro, Juan Luis: *Leyendas de la Vega Baja*. Universidad de Alicante, 1986.

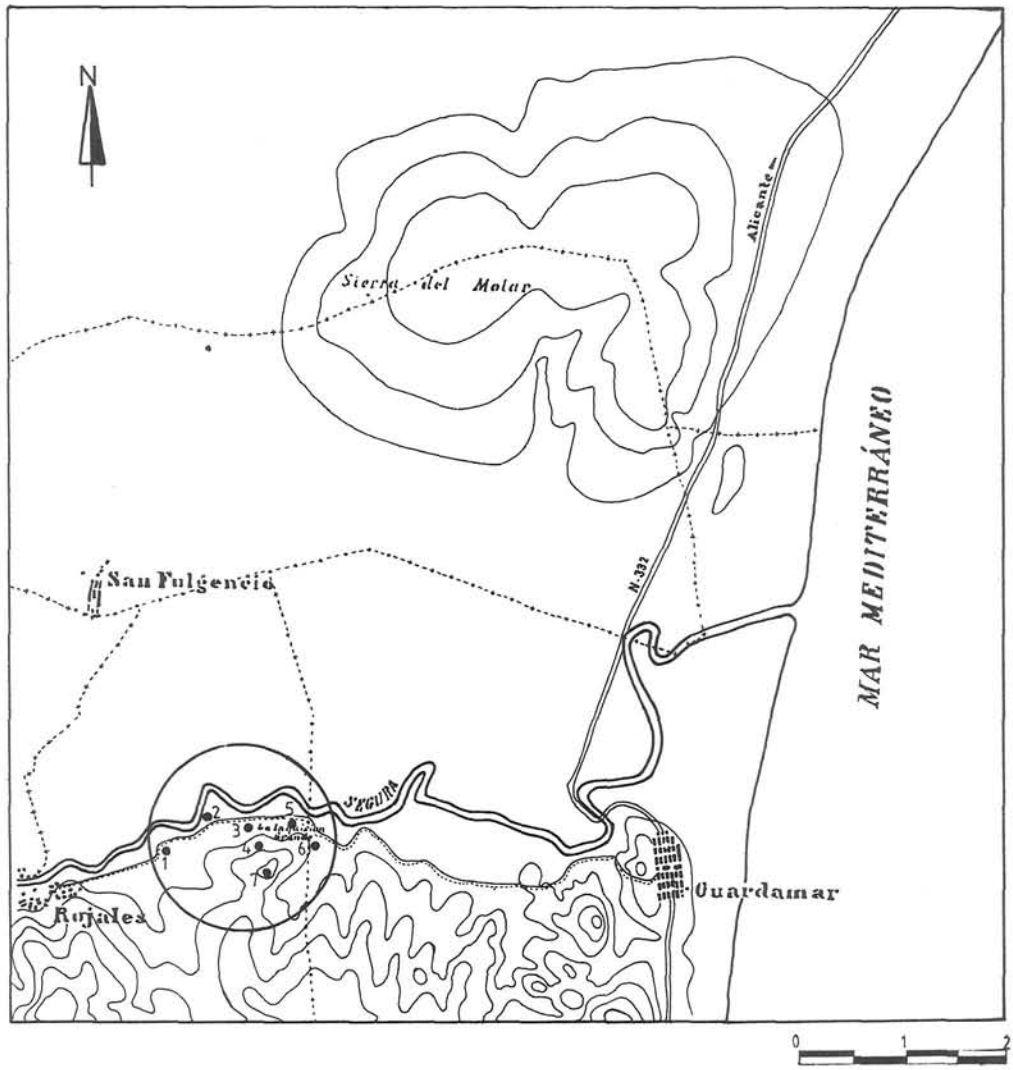


Fig. 1.— Distribución de yacimientos: 1. Cabezo de la Cueva de la Tía Maravillas (Rojales); 2. El Cabezo de las Tinajas (Rojales); 3. Cabezo del Canales (Rojales); 4. Cementerio del Camino (Rojales); 5. La Inquisición Grande (Rojales); 6. Cabezo del Mora (Guardamar); 7. Cabecico Soler (Rojales).

3. Fuentes documentales

Las primeras referencias sobre el topónimo «Almodovar» proceden de las fuentes geográfico-descriptivas árabes. Al-'Udri, geógrafo almeriense del siglo XI, al describir el territorio de Tudmir y el río del mismo nombre —el Segura—, dice: «Su cauce concluye al sur de este paraje, en la «náhiya» llamada de «Al-Muwallidin»; en dirección a la alqueria conocida por «Al-Juzayra». De allí el río se dirige hacia el mar, siendo conocido aquel lugar con el nombre de «Al-Mudawwi» (6).

Un siglo posterior, Al-Idrisi nombra de nuevo el mismo topónimo: «... después se dirige directamente al mediodía, —se refiere al río Segura—, pasando cerca del Fuerte del Ferez, de Mula, de Murcia, de Orihuela, de Almodovar y desagua en el mar...» (7).

Con posterioridad a estas citas árabes, las fuentes históricas que documentan el topónimo pertenecen a un período inmediatamente posterior a la reconquista castellana por Alfonso X del reino de Murcia. Así, el 15 de julio de 1.266, el rey sabio confirma, desde Sevilla, el primer reparto hecho a la ciudad de Orihuela. la Villa recibió: Abanilla, Albatera, Almodovar, Arrabal, Cox y Crevillente (8). Por estas mismas fechas se hace referencia a Almodovar en el Repartimiento de Orihuela (9). A partir de este momento, Almodovar no aparece en las fuentes bajo-medievales cristianas, en su lugar se cita Guardamar en la costa (10) y Rojales al interior (11). No obstante, se mantienen las alusiones al topónimo Almodovar, hasta el siglo XIV, en los textos árabes granadinos dirigidos a la corona de Aragón (12).

En el siglo XVII, en época cristiana tardía, aparece de nuevo el topónimo Almodovar en la obra del Teólogo Francisco Martínez Paterna (13). El autor, al describir los pueblos de Orihuela, dice:... «Roxales parte término con la heredad llamada La Marquesa... y de todo el campo hasta las salinas por el que llaman de La Mata, y de huerta partía mojones con Elche y Guardamar y Almodovar por la parte del campo. Era (Almodovar) muy vecina población de tiempos de moros la cual asolaron los cristianos con su castillo cuando recu-

(6) Molina López: «La Cora de Tudmir, según Al'Udri, S. XI, aportaciones al estudio geográfico-descriptivo del S.E. peninsular». *Cuadernos de Historia del Islam*, número 3, Granada, 1953.

(7) Idrisi, Al: *Desciption de l'Afrique et de l'Espagne*, Ed. R. Dozy et M.J. de Goeje (reimprèssion). Leiden 1968.

(8) Martínez Morella, V: «Carta de los Reyes de Castilla a Orihuela» 1265-1295. Alicante, 1954 pags. 26-33.

(9) Vease J. Torres Fontes: *El Repartimiento de Orihuela*, Murcia 1988, pags. 3 y ss.

(10) A finales del S. XIII Guardamar se incorpora por Jaime II a la corona de Aragón; vease Del Estal, M.: *El Reino de Murcia bajo Aragón (1236-1305)* Alicante, pag. 26. Consultese también Llobregat Conesa, E.: «La toponimia litorial valenciana en el «Atlas Catalán» de Gresques Abraham (A.D. 1375)», *Revista Instituto de Estudios Alicantinos*, 24 (1978), pag. 66.

(11) Vilar, J. Bautista: *Los siglos XIV-XV en Orihuela*, Murcia, 1977, pag. 28.

(12) Alarcón y Santón et Alii: *Los documentos árabes diplomáticos del Archivo de la Corona de Aragón*, Madrid, 1940.

(13) Martínez Paterna, F.: *Historia de la Ciudad de Orihuela* Orihuela, 1632, 39 fols.

peraron a España. Estaba fundada Almodovar a la falda de un cerro, y tenía por término lo mejor de este paraje con una laguna de agua de cielo donde se crian muchos anades (era de los gallegos y la vendieron) y se coge en su término mucho trigo, cebada y arroz y caza. Fue Almodovar fortaleza grande donde se defendieron los habitantes en ella de sus enemigos y a la otra parte del río hay grandes saladares, hoy se crian muchos oruscus que decimos los valencianos regalicia. Hoy es la casa de don Mariano Roca».

A principios de este siglo, Gisbert y Ballesteros vuelve a incidir sobre el topónimo: «Modovar o Al'Modovar fue una población con fortaleza ... El nombre de Almoradí parece aludir a Al'Modovar...; no obstante junto al Segura y cerca de Rojales existe una finca denominada «Casa Grande de Almodovar», de donde proviene el título condado de Almodovar» (14).

4. Consideraciones finales

Si analizamos e interpretamos el conjunto de las fuentes documentales cronologicamente, podemos comprobar que existen bastantes elementos de juicio que sustentan nuestra hipótesis. Así, por ejemplo, en el texto de Al'Udri para Molina López (15), el topónimo significa «dar vueltas» o «meandrizar» (16), y hace referencia, en sentido geográfico a un nombre de tema fluvial donde termina asentándose la población (17) lo que parece desprenderse un siglo posterior si en el texto de Al'Idrisi el topónimo hiciera referencia a una alquería o núcleo poblacional, como sugiere Rafael Azuar (18). Así se deduce también por la prospección arqueológica.

A raiz de la Conquista Cristiana, en la segunda mitad del siglo XIII, existen en las fuentes documentales cierta confusión y complejidad. Así sucede en el Repartimiento de Orihuela cuando se produce el cambio de la población con un nuevo asentamiento en Guardamar (19). A partir de estas fechas ya no consta Almodovar en la documentación medieval; quizás porque dejó de existir a raíz de la revuelta mudéjar. Esta premisa y el cambio de asentamiento (20) pueden explicar, a nuestro juicio, la aparición del topónimo Guardamar, población de nueva planta que, por su importante situación estratégica

---

(14) Gisbert y Ballesteros, E.: *Historia de Orihuela*, Orihuela 1901, tomo I, pag. 41.

(15) Molina López, op. cit. pag. 46.

(16) Es elocuente, en este sentido, comprobar que el lugar donde más proliferan los meandros, corresponde a la zona intermedia entre Rojales y Guardamar.

(17) Cfr. Mikel de Epalza: «Al toponimo de Guardamar», *Revista del Instituto de Estudios Alicantinos*, número 29, Alicante 1980 pag. 206.

(18) Azuar, R.: *Castellología Medieval Alicantina* Instituto de Estudios Alicantinos, Alicante 1981, pags. 206 y ss.

(19) En la cuarta partición del Repartimiento de Orihuela, después de citar alternativamente a Guardamar y Almodovar, dice: «E fallamos que en los que avemos heredados en Guardamar, que avie XVII personas que non moravan y ni façiem casas en el castello como el rey mandara» Torres Fontes, Op. cit. pag. 60.

(20) Torres Fontes (1988) admite que el cambio de población a Guardamar se produce desde la llegada de Jaime I y la confirmación del privilegio del 15 de julio de 1266, por Alfonso X el Sabio.

junto al mar, se mantendrá en ambigua independencia de la gobernación de Orihuela, hasta que Pedro IV, el 24 de noviembre de 1364, amparándose en el privilegio de Alfonso X de 1.266: «otorga que lloch de Almodovar lo cual es ara appellat Guardamar, fos de la villa de Oriola ab fots sos termens, fous e postures, lo qual donat sub era Millessima ccc. III» (21).

Esta sentencia reguladora de la situación jurisdiccional de Guardamar con Orihuela, supone que Guardamar y Almodovar se suceden en el tiempo, pero no en el espacio, como prodremos ver.

La identificación de Almodovar con Guardamar que sugiere la sentencia de Pedro IV, aunque extraña que no conste en los Anales de Mosen Bellot (22) ha sido propuesta recientemente por Carmen Barcelo (23) y Rafael Azuar (24), a raiz del descubrimiento de una Rábita islámica en las dunas de Guardamar. Este yacimiento fechado en el siglo X, se abandona, según Azuar, su excavador, a causa de los terremotos, trasladándose la población al Castillo de Guardamar, ya que si... «el texto de Al'Udri no menciona la Rábita, a pesar de su importancia, el Almodovar de los textos de los siglos XI-XII hace referencia al actual Guardamar» (25). Sin embargo, en el estado actual de la investigación, esta hipótesis no se puede mantener. Las excavaciones en curso en el Baluarte de la Pólvora del Castillo de Guardamar demuestran que el registro arqueológico de los niveles más antiguos de habitat medieval, intramuros y extramuros de las murallas de levante, corresponden a época cristiana (26); los escasos elementos arqueológicos de época islámica: cerámicas estampilladas y esgrafiadas son bastante tardias, de mitad del siglo XIII, perdurando incluso en época bajomedieval (27). Luego, si la Rábita se abandona a mitad del siglo XI y el Castillo de Guardamar tiene un origen bajomedieval de mediados o finales del siglo XIII ¿Dónde se localiza el poblamiento islámico desde mediados del siglo XI a mediados del siglo XIII?

Entendemos, pues, que mientras futuras investigaciones arqueológicas o documentales, no demuestren lo contrario, el Almodovar de los textos árabes se encuentra en algún paraje sin localizar, no lejos de la desembocadura, o bien se localiza, como hemos propuesto, más al interior, entre Rojales y Guardamar, lugar mucho más seguro del terremoto y del avance de la duna litoral,

---

(21) Blasco, Rosa: «Sobre la anexión de Guardamar a Orihuela» *Anales de la Universidad de Alicante*, pag. 79/86.

(22) Franco Sánchez, F.: *Estudio de los Espacios Urbanos de la ciudad de Orihuela en el Período Islámico*. Tesina inédita de Licenciatura de la Universidad de Alicante. Alicante, 1986, pag. 337.

(23) Barcelo Torres, C.: «Almodovar, una población de la Cora de Tudmir sepultada en las Dunas de Guardamar del Segura», *Saitabi*, Valencia XXXV, 1985, pag. 68.

(24) Azuar Ruiz, R.: «Una Rabita Califal en las dunas de Guardamar» *Actas del I Congreso de Arqueología Medieval Española*. Zaragoza, 1986, pag. 511.

(25) Azuar, op. cit. pag. 512.

(26) Un avance preliminar donde se incide en la problemática cronológica del Castillo de Guardamar, se puede ver en García-Menarguez y M. de Gea: «Baluarte de la Pólvora del Castillo de Guardamar», *Arqueología en Alicante 1976-1986*. Addenda I, Vega Baja del Segura. Alicante 1986. Pags. 32-33.

(27) Navarro Palazón, J.: «La Cerámica Esgrafiada Andalucsí en Murcia. *Publicaciones de la Casa de Velazquez*, Madrid 1986.

donde ya existía, a la sazón, un asentamiento anterior con fuerte sustrato desde época precalifal (28).

Un intento similar, aunque por diferente motivos, será una constante durante la Baja Edad Media (29). Queda implícito, asimismo, que un asentamiento más al interior, no significa dejar sin vigilancia la línea de costa (30).

Como conclusión final, traemos a colación el texto de Martínez Paterna; la localización y descripción del contexto geográfico, así como la propiedad mobiliar (31) del lugar donde hemos situado el topónimo, coinciden, en síntesis, con el corpus de fuentes documentales manejadas, y, sobre todo, con el registro arqueológico.

(28) Se va confirmando, cada vez más de acorde con las fuentes históricas de la alta Edad Media, la existencia de un poblamiento generalizado en época tardorromana o precalifal en el Bajo Segura. Para el área que nos ocupa. Cfs, Gutiérrez Lloret, S: «*Boletín de Arqueología Medieval*, número 1, Madrid, 1987, pags. 7-23.

(29) Vilar, J. Bautista: op. cit. pags. 28-29.

(30) Durante la alta Edad Media, además del Ribat de las Dunas, la vigilancia y control de la línea de costa debío realizarse, como ha sido costumbre hasta el siglo XVIII, mediante torres almenaras. Los restos de una de ellas, de planta rectangular, realizada con factura de tapial, ha sido descubierta recientemente a escasos metros de la planta de Guardamar, en la Partida del Moncayo.

(31) Don Mariano Roca de Togores era señor de la Daya Vieja; del Barranco de Benejuzar y Conde de Pinohermoso, según el Barón de Finestrat: «Nobiliario alicantino», *Instituto de Estudios Alicantinos*, Alicante, 1983, pag. 245. El escudo de la fachada de la casa de la «Inquisición grande» posee las armas de la familia Roca de Togores; con anterioridad al topónimo «Inquisición grande» bien se pudo llamar «Casa grande de Almodovar» como reza en el texto de Gisbert Ballesteros.

ELS TOPÒNIMS ARABIGO-CATALANS DEL BAIX SEGURA (ALACANT)

MARÍA JESÚS RUBIERA MATA

Malgrat el seu actual monolingüisme castellà, la primera llengua romànica que es va parlar al Baix Segura va ser, sense dubte, el català i la desaparició d'aquest és deguda a la progressiva immigració murciana en època moderna. La raó d'aquella primacia va ser la presència de repobladors catalans fins i tot abans de la revolta mudèjar de 1264, presència esdevinguda majoritària a partir de 1266 com va provar M. T. Ferrer i Mallol (1). La prova de la presència de la llengua catalana es troba en els topònims d' origen àrab que ofereixen les formes dels arabismes del calatà, que no presenten els arabismes del castellà, i que no són degudes a les varietats dialectals de l'àrab hispànic com suposen alguns autors (2), sinó a la llengua receptora, cartellà o català, que reprodueix els fonemes àrabs segon la seua especifica fonologia.

Alguns d'aquests fenòmens diferenciadors entre els arabismes del català i del castellà sóns: la /W/ o bilabial semiconsonant dóna en castellà la vocal /u/ i en català la /v/ o labiodental fricativa sonora: *Fawwara* (Font abundosa): Alfaguara (cast.) i Favara (cat.); la /n/ dental nasal final darrere vocal accentuada es perd en català. En canvi en castellà i portugués es conserva i fins i tot en alguns casos apareix una nasal epentètica *Rumman:* Abenromà (cat.) Guadaromán (cast.); *al-bardi:* bardín (cast.) (3). Les tres aspirades àrabs /kh/, /ḥ/ i /h/ (uvular, faringal i glota) emmudeixen en xastellà mentre que en català es transformen en /f/: al-Buhayra (llacuna): Albuera (cast.) i Albufera (cat.).

---

(1) M. T. FERRER i MALLOL: «Toponímia Medieval d'Oriola» *Miscel.lània d'homenatge a Enric Moreu-Rey* Volum II. Barcelona, 1988, pp. 195-211.

(2) Antoni M. BADIA i MARGARIT: *Gramàtica històrica catalana,* València, 1981. Un ca més greu perquè és la tesí d'una memòria doctoral es pot veure en la meua nota «Precisiones sobre los dialectos arábigo-granadino y arábigo-valenciano» *Sharq al-Andalus* 1 (1984), pp. 161-162.

(3) F. CORRIENTE: *A grammatical skatch of the spanish arabic dialect bundle,* Madrid, 1977 p. 41 nota 46.

Aquests tres fenòmens es donen en els topònims àrabs del Baix Segura a favor del català com a testimoni de la presència del català i de la seua perduració durant segles. Donarem tres exemples significatius per ser a més llocs que pertanyen a l'anomenada toponmia major: Rafal, Redovà i Almoradí.

RAFAL. Ja hem estudiat aquest topònim en altre lloc (4). El seu ètim és la paraula aràbigo-hispànica *Rahal* amb el significat de «pleta per al ramat» segon el *Vocabulista in Arabico*. De vegades els rafals eren també escorxadors i llocs on es venia la carn del ramat i per això l'arabisme *cafalí* «carn malaltissa» (5).

L'arabisme castellà és Raal, topònim que es troba prop del Rafal del Baix Segura, ja en la provincia de Múrcia.

REDOVÀ. L'ètim d'aquest topònim és l'antropònim àrab *Ridwan*. Segons el Repartiment d'Oriola (6) el nom àrab sencer d'aquest lloc era Beni-Ridwan i apareix amb la forma castellàna Beniriduan i Benerredoan i la catalana Beniredovà. Ja hem dit adés que la /w/ dóna uen castellà i *ve* en català, a més de la pèrdua de la ena final derrere vocal accentuada en aquesta llengua. Els dos fenòmens es donen en aquest topònim: Riduan en castellà i Redovà en català. Va prevaler la forma catalana per la presència majoritària medieval d'aquesta llengua. La forma actual de Redován és un castellanisme modern com la *e* final de Crevillent.

ALMORADÍ. L'etimologia d'aquest topònim es va descobrir pel text del geògraf andalusí al-Udri que parla d'un lloc anomenat *Al-Muwalladin* —«els conversos a l'Islam»— prop de la sesmbocadura del riu Segura. L'evolució del nom és molt clara, però en castellà seria Almoradín per la tendència d'aquesta llengua a conservar la nasal àrab final i, fins i tot, afegir-la darrere vocal accentuada. La forma Almoradí és un arabisme català clarissim.

(4) M. J. RUBIERA MATA: «Rafals y reales; ravals y rebales; reals y reales» *Sharq al-Andalus* 1 (1984) pp. 117-122.

(5) Màrius BEVIÀ: «Bovalars, carns i rafals: la casa del rafalí d'Alacant» *Sharq al-Andalus* 2 (1985) pp. 115-117.

(6) FERRER i MALLOL: *op. cit. supra* p. 201.

LA CORACHA DEL CASTILLO DE SANTOPITAR (MALAGA) NOTAS SOBRE LA FUNCIÓN Y DEFINICIÓN DE LA CORACHA EN LAS FORTIFICACIONES HISPANO - MUSULMANAS

Por
CARLOS GOZALBES CRAVIOTO

El cerro de Santopitar, se encuentra situado a unos 14 kilómetros en línea recta desde Málaga, en dirección Noreste.

El acceso más fácil, es a partir de la carretera de Comares, cogiendo un carril a mano izquierda, poco después de haber pasado la llamada Venta Cárdenas. Este carril, se dirige hacia la cúspide del cerro, en donde existen unas instalaciones de telecomunicaciones.

El cerro con sus 1.021 metros, domina todos los alrededores de la zona de los Montes de Málaga, alcanzando la visual hasta Sierra Tejeda hacia el Noreste, Torcal al Norte y límite Oeste del Valle del Guadalhorce. Al Sur, domina hasta los pequeños montes inmediatos a la costa y en las zonas de desembocadura de los ríos, se llega a apreciar hasta la costa. Sus coordenadas, son 4-17'-30'' de latitud Norte y 36-48'-15'' de longitud Este.

Las fuentes medievales, nos citan repetidas veces la fortaleza de Sant Batir, sobre todo en las incursiones del califa Abdrraman III contra el rebelde Omar Ibn Hafsun (1). El citado califa, en el año 914, mientras asediaba el castillo de Turrus, envió la caballería contra el castillo de Sant Batir, Ulyas (Olias) y Rayyana (Reina). Aunque para algunos autores, el castillo de Sant Batir, fué

(1) Las fuentes sobre las incursiones de Abdarraman III contra Omar Ibn Hafsun, están recogidas en los trabajos de Vallvé Bermejo, Joaquín. «De nuevo sobre Bobastro». *Al Andalus*. XXX. Madrid 1965, pag. 139-174. y «La rendición de Bobastro», *Mainake* II-III, Málaga 1980-1981, pag. 218-230

el de Santi Petri, en el término de Almogia (2), es evidente que en este caso coincide con Santopitar, independientemente de la zona en la que se situase Bobastro (3). En el año 923, el emir omeya, atacó de nuevo los dominios de Ibn Hafsun, entre los que se contaban los castillos de Fardaris (Ardales), Qumares (Comares), Ulyas (Olias) y Sant Bytar. Cuatro años más tarde, después de conquistar definitivamente Olias, se dirigió a Sant Bitar, poco antes de la conquista de Bobastro en el 928. El general Sabid Ibn al Mundir, se encargó de ocupar los castillos de Sant Bitar, Qumares (Comares) y Yutrun (Jotrón), de donde se desalojaron a sus habitantes (4). Como podemos observar, la relación de proximidad de Sant Bitar con los castillos de Olias y Comares, es constante, lo cual nos acerca más a identificarlo con Santopitar que con el también castillo medieval de Santi Petri (Almogia).

En un rastreo que realizaron los profesores M. Riu, J. Vallvé y C. Delgado, señalaban la existencia de un posible eremitorio en un cortijo cercano a la cumbre de este cerro, así como la posibilidad de que existiera un castillo (5).

Sebastián Fernández, recogiendo datos transmitidos oralmente por César Olano, publicó la noticia de que en el cerro aparecían cerámicas de torno lento, pero ningún fragmento de cerámica verde-manganeso ni melada (6).

La cumbre del cerro, la constituye una triple meseta en dirección Este, Suroeste y Noroeste. Poco antes de llegar a la cumbre (unos 200 metros aproximadamente en línea recta), siguiendo la carretera que llega a la estación de telecomunicaciones, a la derecha de la carretera, encontramos los primeros vestigios cerámicos (7), que se repiten continuamente a lo largo de todas las mesetas, con un eje mayor de 650 metros aproximadamente. Muy cerca de la primera estación, hay un majano de piedras que parece ocultar los cimientos de una torre cuadrada. No encontramos más vestigios de construcción hasta el extremo oeste, donde muy oculta por la vegetación, se puede apreciar un resto de muralla. Toda la zona está llena de majanos de piedras, alguno de los cuales, parece ocultar los restos de fortificación.

No creemos probable que el castillo se elevará a lo largo de todas las mesetas rodeando todo el cerro. Eso daría lugar a un enorme recinto de mucho

---

(2) También existió otro castillo medieval en Santi Petri, en el término municipal de Almogia. Los hallazgos de cerámica y de monedas que hemos podido observar en colecciones particulares, nos dan una cronología última posterior al siglo XII

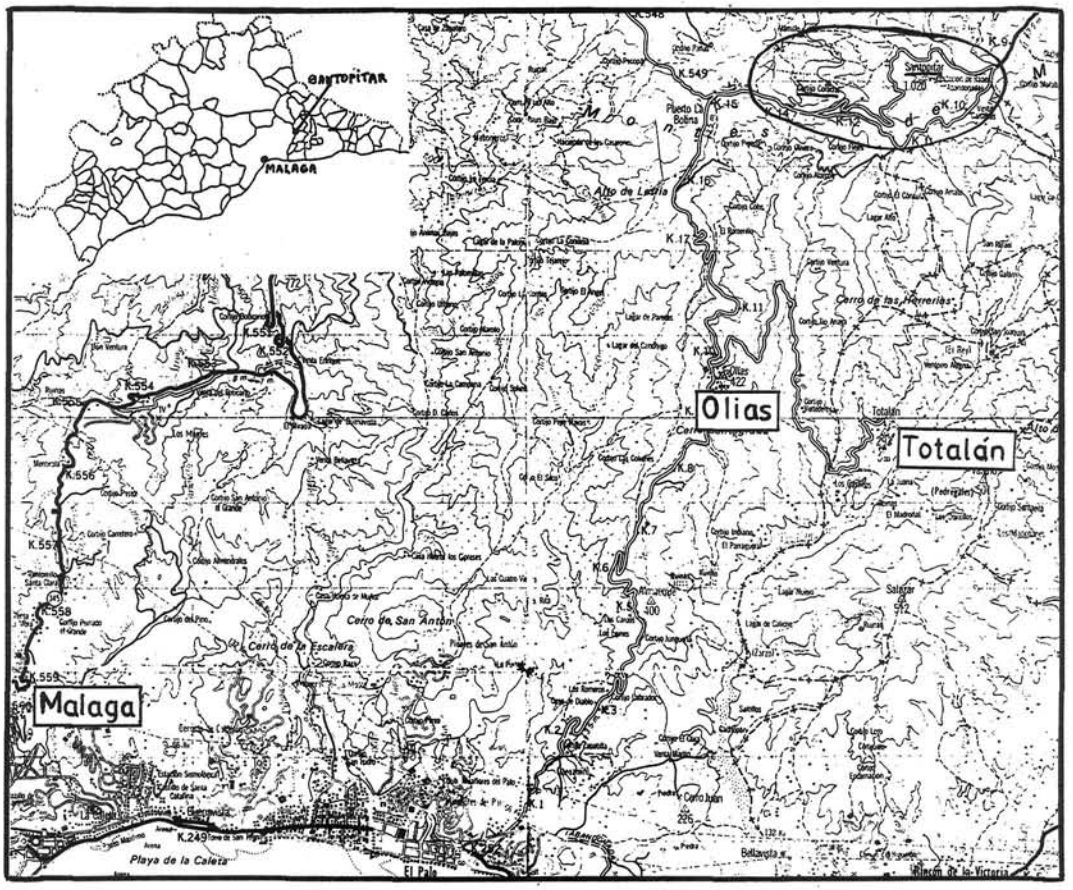
(3) Sobre la polémica situación de Bobastro, existen dos tendencias. Una que sitúa esta ciudad en los alrededores de la zona de Comares y otra que la situa en las Mesas de Villaverde (Ardales)

(4) Vallvé Bermejo, J. «La rendición de Bobastro», O.c. pag. 228

(5) Riu, Manuel. «Consideraciones sobre la cuarta campaña arqueológica realizada en 1979 en el Cerro de Marmuyas (Montes de Málaga)», *Al Qantara*. II. Madrid 1981. pag. 429-448 (444-445)

(6) Fernández, Sebastián. «Cerámica a torno lento en Bezmiliana. Cronología, tipos y difusión». *Actas del I. Congreso de Arqueología Medieval Española*. T. IV. Zaragoza 1986, pag.243-269

(7) El propietario de la Venta de Cárdenas, situada junto a la carretera, en la zona baja del monte, posee una pequeña botellita de cerámica común, fragmentada en su cuello y en el asa, que recogió cuando estaban haciendo el carril que subía a la estación de telecomunicaciones



Mapa de situación de Santopitar.

más de un kilómetro de perímetro y por tanto de dificil defensa. Nos inclinamos a pensar en que se tratarían de tres recintos distintos, uno en cada meseta, de los cuales, posiblemente el más fortificado fuera el del lado Este. En complemento de este sistema, en la punta Este de otra meseta más baja, junto a la cual, pasa la carretera, existen los restos de otra construcción aneja a una torre circular que domina todo el acceso por la zona Este. Esta torre, tiene un eminente papel defensivo, pues aunque el horizonte es más lejano en la zona superior, hay una gran zona de subida, desde la cañada del Río del Burgo, que no se domina desde arriba y sí desde esta torre.

La cerámica común, es abundantísima en todas las mesetas, pero tampoco hemos encontrado ni un solo fragmento de melada o vidriada, lo cual en principio, nos señala una cronología anterior al siglo XI. Aparecen fragmentos de tejas, ladrillos y de grandes recipientes. También hemos visto en colecciones particulares, dos monedas romanas del Bajo Imperio aparecidas en lo alto del cerro. Ambas son inclasificables, por su mal estado de conservación, pero una de ellas, muestra un reverso del tipo «Reparatio Reipub», lo que nos acerca a la época de Graciano. Sin embargo, el cospel pequeño con que se hizo esta moneda, que por su tipología debió ser más grande, incluso «comiéndose» la leyenda y parte del dibujo, nos parece mostrar que es una moneda de imitación, de época, quizás visigoda y con más que probable utilización por parte de los mozárabes de los siglos VIII-X.

Todo parece apuntar, al menos, en un principio y en base a los pocos datos que se disponen, en un abandono del lugar, después de ser sofocada la rebelión de Omar Ibn Hafsun y quizás con una destrucción intencionada, dados los pocos restos constructivos que aparecen en superficie.

En las cercanías del cerro, existen dos topónimos que nos llamaron la atención ya hace algunos años (8). Se trata del «Cortijo Coracha» y la «Cañada de (la) Coracha». Estos topónimos, ya vienen reflejados en los mapas de principios de siglo (9).

Para Robert Ricard, la coracha era «un espolón fortificado más o menos perpendicular a la cortina de un recinto y que avanza, ya sea hasta la orilla de un río o la del mar, para asegurar de manera permanente las libres comunicaciones de la plaza» (10).

El cortijo Coracha, se encuentra situado a algo más de un kilómetro de la zona alta del cerro, lo que invalida la existencia de un muro que llegase tan lejos del recinto (11). Lo mismo ocurre, con el arroyo que pasa por el cor-

(8) Ya señalábamos su existencia en nuestro trabajo «Las corachas hispanomusulmanas de Málaga». *Jábega*. 34. Málaga 1981. pags. 61-70

(9) Mapa escala 1:50.000 del Instituto Geográfico y Catastral de 1917

(10) Ricard, Robert. «Couraça-coracha». *Al Andalus*. XIX. Madrid 1954. pag. 171, y en *Etudes sur l'histoire des portugais au Maroc*. Coimbra 1955. pag. 490

(11) Los mapas escala 1:50.000 del Instituto Geográfico Catastral y del Servicio Geográfico del Ejército, así como los de escala 1:10.000 de la Junta de Andalucia, señalan el cortijo Coracha en un lugar equi-

tijo, la Cañada de la Coracha, pero que más arriba, pasa por los cortijos abandonados de La Corachilla y Fuensantilla y nace algo más arriba de este último cortijo, a unos 400 metros de la cúspide. A pesar de que la distancia, es demasiada larga para ser recorrida por un muro de coracha, rastreamos la zona y no pudimos observar ningún rastro de posible muralla, que fuera desde el nacimiento hasta el castillo. Por ello nos inclinamos a pensar en que esta «coracha», era un pasadizo subterráneo, tal como eran las corachas de Badajoz (12), Luque (13) y Ronda (14).

Dentro de los trabajos dedicados a las fortificaciones hispano-musulmanas surgen unos elementos, como la qawraya-coracha, que a pesar de los estudios dedicados a su definición semántico-arqueológica, ésta aún no está totalmente precisada (15).

Para Torres Balbés, la coracha, era «el espolón de muralla que arrancando de la general del recinto, avanzaba para proteger una puerta o aislar una zona inmediata, casi siempre a un río y facilitar el acceso a éste, el aprovisonamiento de agua en caso de asedio, a los defensores del recinto murado» (16).

Esta definición, provoca confusiones en algunos autores, que denominan coracha, a simples elementos defensivos de las puertas. Esta denominación, creemos que no es correcta, pues no consta documentalmente en ningún caso. Si lo sería en aquellos casos en que esos muros protegieran, no simplemente la puerta, sino el acceso al mar, a un río o pozo o a otro recinto.

Tenemos dos casos de falsas corachas, no testificadas por las fuentes. Una es la supuesta coracha del castillo de Escalona (17), que como ya puso de manifiesto Pavón Maldonado (18), no lo era. Otro caso, lo tenemos en el

---

vocado, pues dicho cortijo en los mapas, se sitúa algo más al Sur, a una distancia de unos 400 metros de su verdadera situación sobre el arroyo del mismo nombre. Sin embargo, si sitúan bien la Cañada de la Coracha

(12) Huici Miranda, A. *Historia política del imperio almohade*. Tetuán 1956. pag. 140

(13) Pavón Maldonado, Basilio. «Corachas hispanomusulmanas. Ensayo semántico-arqueológico», *Al Qantara*. VII. Madrid 1986. pag. 340

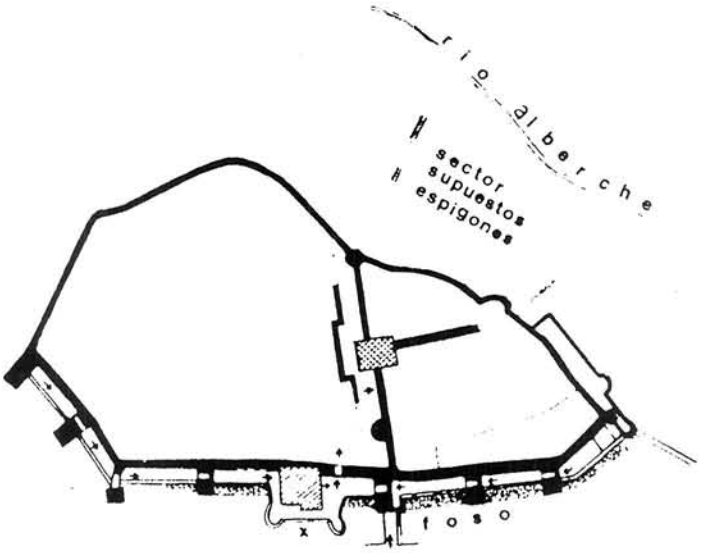
(14) Torres Balbás, Leopoldo. «La acrópolis musulmana de Ronda». *Al Andalus*. IX. Madrid 1944. pags. 449-481 (478-481)

(15) Al último estudio sobre las corachas ya citado de Pavón Maldonado, le preceden los de González Simancas, Manuel («Plazas de guerra y castillos medievales de la frontera de Portuga». *Rev. de Archivos*. XXI I,XXIII,XXIV), Torres Balbás, L. (*Ciudades hispanomusulmanas*. S.f. pags. 535-542), Ricard, Robert. «Couraça-coracha». O.c.y «Cqmpléments sur la couraça-coracha». *Al Andalus*. XX. Madrid 1955. pag. 453-478), Levi Provençal, E. («Norte bibliographique á «Couraça-coracha», de Robert Ricard», *Arabica*. II. 1955. pag. 131.), Seco de Lucena, Luis («Acerca de la qawraya de la Alcazaba Vieja de Granada». *Al Andalus*. XXIII. Madrid 1968. pag. 197-203), y Gozalbes Cravioto, Carlos. («Las corachas portuguesas de Alkazarseguer». «*Cuadernos de la Biblioteca Española de Tetuán*. 15. Tetuán 1977. pag. 49-61». Las corachas hispanomusulmanas de Ceuta». *Al Qantara*. I. Madrid 1980. pag. 363-384. y «Las corachas hispanomusulmanas de Málaga». O.c.)

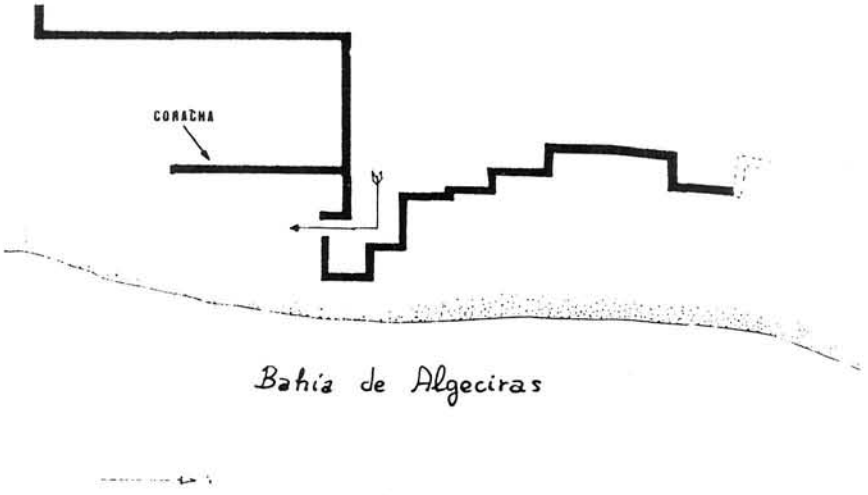
(16) Torres Balbás, L. «La alcazaba almohade de Badajoz». *Al Andalus*. VI. Madrid 1941. pag. 190

(17) Navarro, Felipe B. «Fortalezas y castillos de la Edad Media (Escalona y Maqueda)». Boletín Sociedad Española de Excursiones. III. 1895. pag. 26

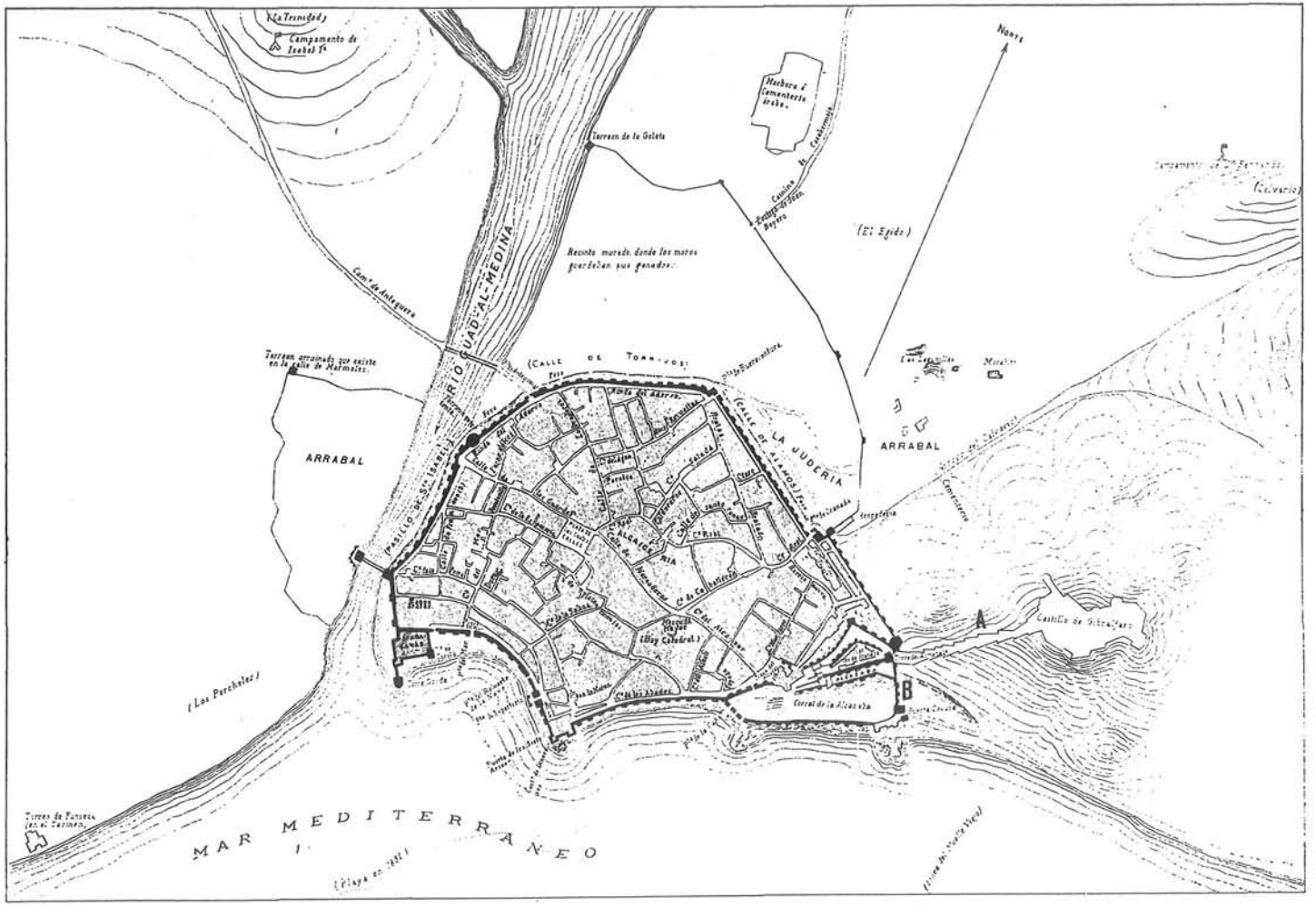
(18) Pavón Maldonado, B.O.c. pags. 346-347



. Castillo de Escalona (Toledo). La letra x indica la falsa coracha.



Puerta del Mar (Vila Nueva). La falsa coracha de las fortificaciones de Algeciras.



Reconstrucción de la Málaga Musulmana. A: Coracha terrestre. B: Coracha marítima.

estudio de las fortificaciones medievales de Algeciras de A. Torremocha (19). En este estudio, se citan varias corachas, pero una de ellas, la nombrada de la Puerta del Mar de la Villa Nueva, no lo és, pués la única misión de este muro que sale perpendicular a la muralla, o bien fué la defensa lateral de la puerta, o quizás, formar un espacio donde guardar el ganado (¿albacar?).

Aunque es probable que originariamente, la coracha solo fuera el muro, éste para cumplir sus funciones, debía estar rematado por un torre, que sobre todo en la documentación portuguesa sobre las plazas del Norte de Africa (siglos XV-XVI), se le cita como «torre da coraca». Incluso a veces, también existe una «porta da coraça» (20). Sin embargo en la documentación castellana de la misma época, en ocasiones se llama a estas torres con el nombre de «albarrana» (21). Ello fué debido a que para alguien que no conociera bien la toponimia local, una torre de coracha, podía pasar por una torre albarrana, pues su única diferencia estaba en la funcionalidad. Como hemos indicado ya en otra ocasión, no debemos confundir las corachas con las albarranas. Estas últimas, eran torres situadas fuera del recinto murado y que tenían como misión, el impedir la aproximación del enemigo a la muralla principal, puesto que desde ellas, se le podía atacar por la espalda (22). Estas torres, estaban unidas al recinto principal por un muro, que en ningún caso se le dió el nombre de coracha.

También eran corachas, aquellos pasadizos subterráneos, que desde los castillos o fortificaciones, bajaban hasta un río o pozo, asegurando de esta forma el abastecimiento de agua. Como ha puesto de manifiesto Pavón Maldonado, la más antigua coracha citada en las fuentes, corresponde a la de Badajoz, nombrada en el siglo XII, como un pasadizo subterráneo que llevaba desde la fortaleza a un pozo. También tenía coracha subterránea el castillo de Luque (23). Sin embargo, otros castillos que supuestamente, tenían coracha subterránea, tenían una gran parte de ella externa. Es decir, existía una coracha de muro, que llegaba hasta el lugar en donde se habría la boca del pasadizo que conducía al río. Esto se puede deducir de los dibujos antiguos de los castillos de Monçao y Lopella en Portugal (24). En otros casos, como en el del famoso pasadizo de Ronda, muy citado en las fuentes (25), resulta muy extraño el que en ningún caso se citara como coracha, a pesar de que indiscutiblemente lo era.

---

(19) Torremocha Silva, Antonio. «Las fortificaciones medievales de Algeciras». *Actas del I Congreso Internacional del Estrecho de Gibraltar*. Ceuta-Madrid 1988.T.II. Edad Media, pags. 368-385

(20) Cf. nuestros trabajos sobre «Las corachas portuguesas de Alkazarseguer». O.c. y «Las corachas hispanomusulmanas de Ceuta». O.c.

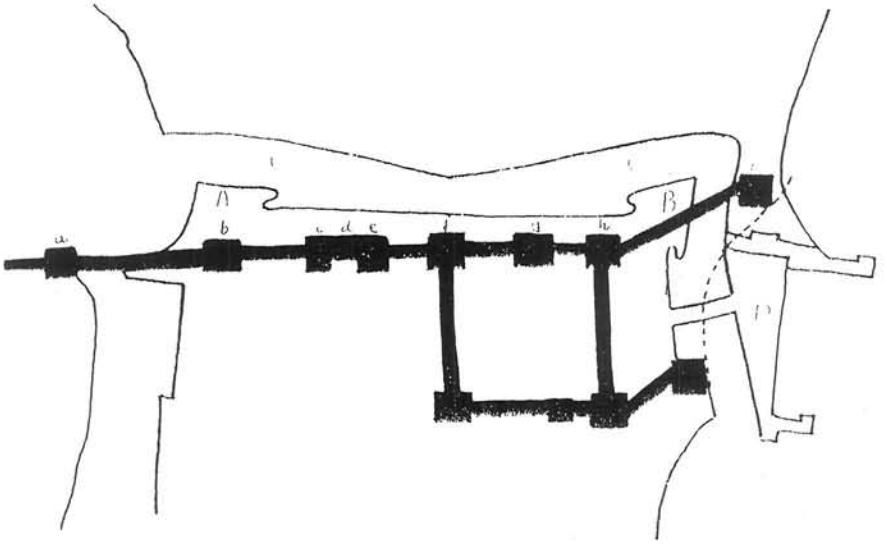
(21) Hernando del Pulgar (*Crónica de los Reyes Católicos*. Vol. II. Madrid 1943, pag. 284), cita como albarrana la torre de la coracha marítima malagueña

(22) Torres Balbás, L. «Las torres albarranas». *Al Andalus*. VII. Madrid 1942. pag. 216-219

(23) Pavón Maldonado. B.O.c. pag. 340

(24) Ricard, Robert. O.c. pag. 471

(25) Torres Balbás, L. «La acrópolis musulmana de Ronda». O.c.



Las fortificaciones del Frente de Tierra de Ceuta.—Transición de la fortificación medieval a la moderna.

a. Torre de Hércules.
b. Torre del flanco Sur del Frente de Tierra.
c. Calahorra Sur de la puerta que ponía en comunicación la ciudad y el Arrabal de Fuera.
d. Puerta de Fez o Bad Jadid.
e. Calahorra Norte de la puerta.
f. Torre Suroeste del castillo de los gobernadores.
g. Puerta de acceso del castillo al Arrabal de Fuera.
h. Torre Noroeste del Castillo.
i. Torre de la coracha Norte.
k. Puerta del Campo.
A. Baluarte de D. Luis.
B. Baluarte del Caballero.
C. Foso.
D. Albacar.
E. Lugar donde se colocaba el ganado en caso de ataque y por la noche. Fue el origen del Albacar.
--------- Línea de costa anterior al 1550.

No debemos confundir estas corachas subterráneas que se dirigían a un río o a un pozo, con los pasadizos subterráneos que existían en casi todos los importantes castillos medievales y cuya misión principal, era salir o entrar en el castillo, sin ser visto por los sitiadores, facilitando la huida, aunque esta función también la podían tener las corachas subterráneas.

En cuanto a la denominación de coracha a los puentes que salían de un recinto (como ocurre en Córdoba) y que tenían una torre fuerte o calahorra, es evidente que su primera función, era la de puente, pero que tal como indica Pavón Maldonado, la calahorra y el puente, pudo ser en la lengua vulgar una coracha (26), quizás como un recuerdo de algún asedio, en el que el puente sirvió de coracha. En este caso, también tendríamos, al menos la forma externa (un camino entre dos muros) y la función identificadas con el nombre.

La relación coracha-albacar o corral de ganado, creemos que fué posterior y meramente accidental. Las corachas, generalmente eran muros salientes del muro principal o de la barbacana, se dirigían o bien a una zona portuaria, o a un pozo o río y eran muy apropiados, para continuarlos con posterioridad y cerrarlos, guardando en ellos el ganado. Tal ocurría, por ejemplo en las fortalezas de Málaga y Ceuta. En la primera, dió lugar a un llamado «corral de ganado» (27) y en la segunda, la llamada «Coracha de Ruy Mendes», sirvió para proteger en ella el ganado, siendo el origen del albacar ceutí (28). En otro trabajo nuestro, en el que clasificamos las fortificaciones según la existencia y tipo de albacar, ya indicabamos dentro de la tipología A3, las» fortificaciones con albacar formado por el espigón de la coracha o por el muro de una torre albarrana en fortificaciones con barbacana (A3a) o sin barbacana (A3b)» (29).

La denominación de coracha, por tanto, no perdió en la mayoría de los casos, su acepción islámica primitiva, como indican algunos autores. Más nos inclinamos a pensar en que las pocas confusiones, fueron debidas más bien a la identificación de funciones, tal como ocurre por ejemplo en el puente de Córdoba, o bien en todo lo contrario, es decir, no comprender a primera vista su función y confundirla con una albarrana. Pero evidentemente, esto solo ocurrió en muy contados casos.

Las corachas, pueden ser terrestres o marítimas, dobles (doble muro) o

(26) Pavón Maldonado. B.O.c. pag. 372

(27) Gozalbes Cravioto, Carlos. «Las corachas hispanomusulmanas de Málaga». O.c.

(28) Además de nuestros trabajos ya citados sobre Ceuta, puede también consultarse al respecto al albacar ceuti, otros trabajos nuestros, como: «El Albacar en las fortificaciones de Ceuta», *Jábega*. 29, Málaga 1980, pags. 61-65». El albacar en las fortificaciones hispano-portuguesas del Norte de Africa». *Actas del Primer Congreso Hispano-Africano de las culturas mediterráneas*. Melilla-Granada 1987. T.I. pags. 79-92. «Notas sobre las funciones del albacar en las fortificaciones del Norte de Africa», *Sharq Al-Andalus*. 4, Alicante 1987. pags. 199-202. «Las fortificaciones hispano-portuguesas del Frente de Tierra de Ceuta (1550-1640)». *Transfretana*. II. Ceuta 1982. pags. 14-40 y «Las fortificaciones medievales del Frente de Tierra de Ceuta». *Actas del I Congreso Internacional del Estrecho de Gibraltar*. Ceuta-Madrid 1988, pags. 401-409

(29) Gozalbes Cravioto, Carlos. «El albarcar en las fortificaciones hispano-portuguesas del Norte de Africa». O.c. pag.80

sencillas, que partan del recinto principal o de la barbacana, y que vayan a un río, pozo o a otra fortificación. Un intento de clasificación, podría quedar de la siguiente forma:

C. Coracha terrestre.

Puede ser:
C.1. Sencilla:
C.1.a. Si parte del muro principal.
C.1.a.1. Si se dirige a un río o a un pozo.
C.1.a.2. Si pone en comunicación dos recintos.
C.1.b. Si parte de la barbacana.
C.1.b.1. Si se dirige a un río o a un pozo.
C.1.b.2. Si pone en comunicación dos recintos.

C.2. Doble: Siempre parte de la barbacana, cuando ésta existe.
C.2.b.1. Si se dirige a un río o a un pozo.
C.2.b.2. Si pone en comunicación dos recintos.
C.3. Subterránea:
C.3.a. Desde la propia fortaleza.
C.3.b. Semisubterránea. Con parte de coracha exterior y parte de pasadizo.

D. Coracha marítima. Siempre se dirige hacia el mar.

D.1. Sencilla.
D.1.a. Si parte del muro principal.
D.1.b. Si parte de la barbacana.
D.2. Doble.

Los ejércitos sitiadores, al enfrentarse con las fortificaciones, solo tenían dos formas para vencerlas. Una, el asalto y ataque por sorpresa y otra, aislar a la ciudad o castillo, para impedir el aprovisionamiento de agua, víveres, armas o refuerzos. Las corachas, se construian para asegurar, o al menos facilitar el aprovisionamiento, por lo que eran uno de los elementos más importantes de la fortificación.

En resumen, creemos que se puede definir la coracha, como un elemento de fortificación, formado por un pasadizo o muralla, simple o doble que parte del recinto (o de su barbacana), teniendo eminentemente una función de protección logística, más que meramente defensiva.

NOTE SUR LES CIMETIÈRES EN TUNISIE

Par
ABDEL-HAKIM EL GAFSI

C'est au cours de la prospection effectuée, dans le cadre de la preparation de la carte nationale des sites archéologiques et des monuments historiques, que nous avons pu evaluer l'ampleur, l'importance, la diversité et la richesse des champs funéraires. Mais nous allons nous limiter dans le cadre de ce travail aux cimetières musulmans (1). Par ailleurs, nous n'allons pas evoquer un certain nombre de problèmes importants à savoir, la mort, les pratiques funeraires, les enterrements... (2).

I lieux de sepulture

Il convient de rappeler que les mosquées, zaouias (mausolees) sont des lieux de sepulture favoris. Mais, un sondage rapide dans les chroniques tunisiennes, nous a permis de constater qu'il se trouve d'autres lieux: les palais (3), les ribats (couvents et forteresses) (4), les maisons (5) et les medersas (collège secondaire et universite (6).

A les mosquées

Il importe de mentionner qu'une foule de savants ont preféré le masǧid

(1) Les cimetiéres chretiens et juifs n'entrent pas dans le cadre de cetravail. Pour se renseigner, sur le plan juridique consulter, le journal officiel tunisien. N.° 58 de 1884.

(2) Entre autres, nous savons que les princes pouvaient suivre le cortège funèbre, voir à ce propos Ar rassà Fahrast, Tunis, librairie al Atiḳa, 1967, p. 184.

(3) Al Massúdī, al Ḫulāṣa, Tunis, Picard, 1323, p. 45.

(4) Id., p. 48. Zbiss, S.-M., Inscriptions de Monastir, Tunis, INAA, 1960, p. 1.

(5) Id., Note sur les cimetières musulmans de Tunis, extrait du 70e congrés de l'A.F.A.S., Tunis, mai 1951, p. 2. Al kināni, Takmīl, editè par Annabi, M, Tunis, al Atiḳa, 1970, p. 98, 103.

(6) Ben Mami, B., Naḍra ḥawla ar turub, RHM, 33-34, 1984, p. 29. C'est le cas de la medersa d'Ibn Tafarkin et du Kāid Nabīl.

aṣ ṣafsāfa dans le quartier Nafāt, comme lieu d'inhumation (7) ou dans la mosquée el ksar (Bab Menara) (8) ou dans les mosquées Sidi Mardoum (Rue Sidi Mardoum), Sidi Ben Ziad (La Kasbah (9) ou al Kubba (Rue Tourbet el Bey (10).

B les zaouias (mausolées)

Oratoire, siège de confrerie religieuse, lieu d'anseignement, les zaouias propagent les doctrines mystiques du soufisme; elles pullulent dans les villes. Par conséquent c'est un foyer de spiritualité, de bénédiction (baraka). C'est pourquoni la population prefère étre ensevelie non seulement au milieu des siens mais aussi auprés d'un personnage réputé pour sa sainteté et sa dévotion (wali ou saint). En général chaque saint est enterré dans sa zaouia (11). C'est ainsi que dans le quartier de Bab al Jariza, à Tunis, se trouve encore la mausolée de Sidi Ali al andalousi (12). La famille Ben Achour d'origine andalouse (13) prefère la zaouia de sidi Ali zouawi du coté de Bab Menara (14) alors que la zaouia de sidi Battach (rue sidi ali azzouz) abrite entre autres mahammad al Hjaiej al andalousi (15).

Signalons, par ailleurs que la zaouia de sidi Kasim az zelliji qui a servi de refuge aux moriscos andalous abrite la tombe du dernier souverain hafside, Hmida, contemporain de Charles Quint (16).

Fort evidemment ces mausolées se carecterisent, sur le plan architectural, par una architecture particulière. En effet, généralement chaque zaouia comporte una chambre funeraire abritant la tombe du saint cachée sous un catafalque (Tābut) en bois ouvragé autour duquel se placent les ex-votos: étendards, etoffes, tapis, textes sacrés, images de la Mecque; cette tombe est séparée du reste de la chambre par une grille de bois en moucharabie.le massif cubique de la chambre est couvert d'une coupole hémispherique construite en pots de terre cuite (chukkāf). La zaouia comprend aussi une mosquée et un kouttab (école coranique).

C les tourbas (caveaux de famille)

Les tourbas etaient reservées à une élite privilégiée; elle se trouvent soit

---

(7) Daoulatli, A., Tunis sous les Hafsides, Tunis, INAA, 1976, p. 169.

(8) Ḥuǧa, H, Ḍayl, edité par Maamouri, T., Tunis, Maison arabe du livre, 1975, p. 180. Ben el khodja, M., Tarīḫ, edité par Ben Hadj yahia, et Sahli, H., Beyrouth, Dar al Gharb el islami, 1985, p. 173.

(9) Ben el khodja, M., op. cit., p. 248, 249.

(10) Ar rassaᶜ, op. cit., p. 15.

(11) Al Kinani, op. cit., p. 40, 56, 101, 102...

(12) Epalza, M., Petit, R., Etudes sur les moriscos andalous en Tunisie, Madrid, Intituto Hispanoárabe de Cultura, 1973, p. 268.

(13) Zbiss, S.-M., Gafsi, A., Boughanmi, M., Epalza, M., Etudes sur les morisques andalous, Tunis, INAA, 1983, p. 15.

(14) Ḥǧā, H., op. cit., p. 281-285.

(15) Id., p. 199.

(16) Zbiss, S.-M., Les monuments de Tunis, STD, 1971, p. 62. As sarraj, El ḥulal, edité par Hila, M. H., Tunis, STD, 1970, p. 1.089.

dans les cimentières communs, soit éparpillées dans toute la ville arabe ou medina.

Dans les cimetières communs, les tourbas sont découvertes; en général c'est un enclos (Ḥuḍa) délimité par un petit mur et reservé aux membres d'une même famille (17). Au cimetière du Gorjani, par exemple, une aire atait reservée aux princes et princesses hafsides (18). Au Zelliji, il existe plusieurs tourbas du même genre (19), signalons au passage celle d'al ḳurtubi (20).

Les tourbas hors des cimetières, par contre, sont couvertes. Nous pouvons signaler, à titre indicatif seulement, celle d'Inbᶜusfūr al 'išbīlī (souk des etoffes) (21).

Sur le plan architectural, ces tourbas de la Medina de Tunis, se carecterisent par leur toiture pyramidale à tuiles vertes comme celles d'el Hamra; celle de Youssef Dey (VXII e siécle) est l'oeuvre de l'andalous Ibn Ġālib (22); d'autres tourbas ont une coupole hémispherique bulbeuse à tuiles vertes et dont les murs sont revêtus de stuc ciselé à la manière grenadine (23).

Evidemment, ces tourbas comportent une cour à ciel ouvert surlaquelle s'ouvrent, sous les portiques, des chambres sépulcrales où s'alignent des tombes. La tourbet el bey (rue du même nom) est la necropole des souverains husaynites (1705-1957) (24). Son décor ne diffère pas des autres bien que son architecture soit plus compliquée.

II les cimetières communs (maḳābir ou jababin)

Généralement les cimetières musulmans se trouvent aux abords des villes, ou aux débouchés de ses portes et portent dans ce cas le nom de ces portes (bāb). Donc la plupart de ces champs funeraires sont à la limite de l'agglomeration urbaine; c'est à dire endehors des remparts (25). Il en existe aussi à l'interirur de cette agglomeration comme nous allons le voir pour le cas de Tunis.

Un point essentiel reste à savoir la difficulté pour le chercheur de délimiter d'une manière précise non seulement la superficie mais aussi les contours et l'emplacement exact (26).

---

(17) Al Kinani, op. cit., p. 98. Zbiss, S.-M., Inscriptions du Gorjani, Tunis, INAA, 1962, p. 41.

(18) Zbiss, inscriptions du Gorjani, p. 121.

(19) Ben Mami, op. cit., p. 17, note 42.

(20) Ḥuğā, H., op. cit., p. 186.

(21) Ar raṣaaᶜ, op, cit., p. 124.

(22) Zbiss, monuments de Tunis, p. 47.

(23) Id., p. 48.

(24) Id., p. 50.

(25) Brunschvig, R., Berberie orientale sous les hafsides, Paris, Maisonneuve, 1940, I, 354. Zbiss, note..., p. 1, 2.

(26) C'est le cas par exemple du cimetière es silsila qui s'etend entre la Kasbah et Bab Jedid pour Maamouri,

Pour ce qui est de Kairouan, par exemple, c'est au Nord et à l'Ouest que se répandent les grands cimetières (27) d'Al Balawiyya (28) applée aussi ar rayḥāna (29).

Dans le Sud, du coté de l'ancien Bab ar rabí a, c'est le cimetière d'al ᶜAssāl (30). A l'est de la ville et pret de la porte Nāfiᶜa se trouvent les cimetières de Saḥnóun et des Suyūrūn (31).

cimetières de Tunis
A Intra muros

1 cimetière Sidi Bou Khrissan

Il est situé juste contre Bab menara; il s'etend de la Kasbah jusqu'à la mosquée el Ksar·il est appelé plus tard Sidi Bennfis et puis es silsila; c'est la necropole des Banu khurassan (XI-XII e siècles); c'est aussi le plus ancien que l'on connaisse vu que le cimetière initial de Tunis demeure inconnu·cette nécropole a continué à recevoir les morts jusqu'an début de ce siècle (32); non loin de ce cimetière se trouve celui de Mhanna à l'est de bāb yantajmi (actuellement souk desetoffes) où et enterré Ibn ᶜusfūr al išbīlī comme nous l'avons signalé precédemment (33). Dans ce cimetière, il ne reste que la zaouia de Sidi Abdallah at turjuman (Anselm Turmeda) le majorqain (34).

2 La kasbah

C'est le cimetière de quelques souverains hafsides et ottomans (35) appelée aussi maḳbarat aš šaraf. Non loin de ce dernier se trouve celui de Sidi Ben Ziad (36).

3 cimetières de Sīdiᶜay ād, al Manātḳi et Temīmī

Ces cimetières se trouvent contre Bab jedid; le dernier comporte la tombe d'un valencien (37).

---

p. 178, note 65 alors que pour Zbiss: «Il est occupé aujourdh'ui par le parc de l'Hopital Sadiki» (Inscriptions de Tunis, p. 49, note 55 bis.

(27) Brunschvig, R., op. cit., I, p. 371.

(28) Roy, B., Poinssot, P., Inscriptions arabes de Kairouan, Paris, Klincksieck, 1950, p. 220, 234.

(29) Al Kinani, op. cit., p. 58, 101-103.

(30) Brunschvig, R., op. cit., I, 371. Zbiss, Nouvelles inscriptions de Kairouan, Tunis, INAA, 1977, p. 21.

(31) Brunschvig, op. cit., I, p. 371. Roy, B., op. cit., p. 210, 278. Kairoan compte d'autres cimetiéres Sīdī ᶜArfa ou rammādia (Roy, p. 130), At tabbān (Id., p. 146) et al Ǧanāḥ al aḥḍar (Zbiss, nouvelles inscriptions de Kairouan, p. 21.

(32) Zbiss, Inscriptions de Tunis, p. 45. Id. note, p. 2, 4.

(33) AR raṣṣaᶜ, op. cit., p. 124, note 21.

(34) Ben Mami, p. 10. Epalza, situación de la tumba de Turmeda.

(35) Itḥaf, chapitre VI, edité par A. Abdessalam, Tunis, Université de Tunis, 1971, p. 225. Massᶜudī, op. cit., p. 54, 78, 103.

(36) Zluss, note, p. 4.

(37) Id., p. 4. Al Ḥulal, p. 1.027.

4 cimetières Sidi Younis (rue Rakkah) Sidi Ḫalaf (Rue Sid Mohriz), Sidi Mohriz (contre la zaouia du même nom) et al halfawine. Ces cimetières etaient situés du coté de bab swika (38).

B cimetières extra muros

1 Faubourg Nord

Bab aluj: cimetières tubkẖāna et sidi Saḳḳa.
Bab Saadoun: cimetière al Faddān.
Bab Sidi Abdessalam: cimetière du même nom.
Bab al ᶜAsal: cimetière al baṣīlī (39).
Bab al khadra: cimetière Sidi ᶜAbd Al Ḥaḳ et sidi Soufiane. C'est le cimetière des andalous où est enterré le dernier des Abencerrage qui joua un grand rôle dans la cour de Grenade avant sa chute (40).

2 Faubourg Sud

Bab al Jazira

cimetière du Gorjani: c'est le cimetière des princes et des personnages d'etat almohade et hafside. Les epitaphes s'etendent de l'année 1098 à 1494 (41).

cimetière Sidi Mansour (42)

cimetière du Zellaj: c'est le cimetière de Tunis par excellence. Plus de 300 savants y sont enterrés. Notons, au passage les tombes de deux andalous al Ḳurṭubī (43) et aṣ Ṣaraḳustī (44) et d'autres (45).

Bab Jedid

cimetière du Gorjani: appelé aussi al maḳbara al hintātiya ou Šaraf al Mourkaḏ (46).

---

(38) Id., p. 5. Ben Mami, op. cit., p. 10.

(39) Ben Mami, B., op. cit., p. 10.

(40) Epalza, M., R., Petit, op. cit. p. 268. Gafsi, A., note sur l'archeologie: source de l'histoire morisco andalouse, in actes du II Symposium International du C.I.E.M., Tunis, 1984, I, 307.

(41) Zbiss, Inscriptions de Tunis, p. 56. Id. Inscriptions du Gorjani, p. 4. Id. note p. 3.

(42) Ḫuğa, H., op. cit., p. 210.

(43) Ben mami, B., op. cit., p. 10.

(44) Ḫuğa, H., op cit., p. 187.

(45) Nous sommes en train d'etudier les stéles funeraires decouvertes par Zbiss dans ce cimetiere en compagnie de cedernier et de Boughanmi, M.

(46) Zbiss, note, p. 6.

cimetières de Sidi Kasim ez zeliji et Sidi Bouḥmāma (47).

Il apparaît à l'evidence que nous n'avons fait que schematiser cette partie de l'exposé, car il ne serait pas utile, à mon sens, d'énumerer les differentes tombes et de suivre l'evolution de chque cimetière, d'autant plus que seul le cimetière du zellaj subsiste.

Nantis de ces considerations d'ordre méthodologique, il convient à present d'essayer de dégéger quelques aspects des stèles funeraires.

III Tombes et stèles funéraires

Dans les cimetières communs, les tombes peuvent être soit des tertres de terre avec une pierre anonyme sur la tête, soit des coffres construites en briques ou en pierre, sous forme de deux marches superposées et badigeonnées à la chaux de coulerur blanche ou bleue (48).

Quelques unes par contre sont enrichies de dalles de marbre ou de carreaux de céramique, alors que sur la tête se trouve une stèle gravée d'inscription. D'autres sont couronnées d'une coupolette en miniature.

Dans les tourbas, les tombes (tourbet el Bey) par exemple, sont des coffres en marbre ornées de motifs bas reliefs, au dessus desquelles se dressent des cippes ou des colonnes coiffées de turbans ou de tarbouch pour differencier les deux sexes (49).

Pour ce qui est de la tombe du saint, elle est cachée par un catafalque (tābūt) en bois ouvragé ou en moucharabie et couverte d'ex-votos: etendards, etoffes, tapis, textes sacrés, images de la Mecque...

Disposition et orientation

Bien entendu, ces tombes, s'alignent côte à côte et sans aucune disposition particulière en général, mais l'orientation est toujours la même.

En effet, d'aprés la règle canonique musulmane, le mort doit être enterré sur le flanc et en face de la Mecque, c'est-à-dire, elle doit être perpendiculaire à la Kibla (50). Cette orientation peut signifier à mon sens l'unité du monde musulman par rapport au monde divin, mais aussi un rappel aux vi-

(47) Id., p. 7.

(48) Cette couleur se repand surtout à Bizerte, Hammamamet et Hergla.

(49) Marçais, G., Manuel d'art musulman, Paris, Picard, 1927, II, p. 868. Zbiss, Monuments de Tunis, p. 47.

(50) Vatin, N., Note sur le rôle de la stèle funeraire et l'aménagement des cimetières musulmans à Istanbul, RHM, 47-48, 1978, p. 297.

vants que la Mecque est à la fois dans les deux mondes des vivants et des morts et que le lien entre les deux est trés étroit.

On doit noter aussi que le terme Ḳabre (tombe) est presque exclusivement employé en epigraphie funeraire alors que le terme (laḥd) sépulcre est trés peu courant (51).

Forme des stèles:

Actuellement, seule la plaque rectangulaire et employée. Mais les ovrages epigraphiques cités plus haut, nous revélent d'autres formes comme la stèle prismatique ou lame (saif) avec base moulurée, colonnette sormontée d'un dôme outrepassé (52) stèle discoïdale (53) ou dalle posée ou scellée horizontalement. Cette dernierè forme apparaît d'aprés S M Zbiss, à partir du XIII e siècle; elle est décorée d'un reseau de marqueterie ceramique qui semble être une innovation andaluose (54).

Bien entendu, les stèles sont en marbre ou en pierre calcaire (Kaddal). Mais peut on parler d'atelier officiel dans la confection de ces stèles comme le suggère, notre maître, Zbiss (55).

Ecriture et décor

Les stèles comportent un certain nombre de lignes de koufique ou de cursive (56) parfois cette cursive est andalouse (57); ces lignes peuvent etre séparées par des listels (58) cette ecriture peut être ou bien en creux ou en relief, fleurie et parfois non diacritée (59).

Sur le plan décoratif, les lignes sont coiffées parfois d'une arcature (60). Mais ce sont les stèles de forme prismatique qui comportent un décor plus recherché, en effet les bases de ces stèles peuvent etre ornées de tresses, de chevrons, de rinceaux, de palmettes, de perles, de pirouettes, d'épis ou de fleurs (61).

---

(51) Zbiss, Inscriptions du Gorjani, p. 116. La pratique de l'incineration est aussi utilisée mais uniquement comme moyen de vengeance. Ben Mami, op. cit., p. 22.

(52) Zbiss, Nouvelles inscriptions de Kairoauan, p. 58.

(53) Voir Photos et Maᶜsudī, op. cit., p. 64.

(54) Zbiss, inscriptions du Gorjani, p. 11.

(55) Id., Inscriptions de Tunis, p. 70.

(56) Notre article, muḥāwala lidirāsat baᶜḍ šawāhid ḳūbūr an dalusiyy a Mina az zallāj, 10ᵉ congres d'archéologie arabe, Tlemcen, 15-18 novembre 1982 (sous presse).

(57) Zbiss, Inscriptions de Tunis, p. 71.

(58) Id., Inscriptions du Gorjan, p. 30.

(59) Id., Gorjani, p. 8.

(60) Id., nouvelles inscriptions de Kairouan, p. 33.

(61) Id., Inscriptions de Tunis, p. 76. Id., Inscriptions de Kairoan, p. 36, 53, 67, 72.

Bien entendu le decor employé dans les stèles merite une etude plus détaillée et plus profonde.

Contenu

En général, chaque stèle contient des formules pieuses (surtout la formule de profession de foi islamique, la šahāda), des citations coraniques (62), le nom du défunt, sa kunya et sortout une date en toute lettre ou en chiffres; cette date qui termine l'epitaphe (63) lui confère un interêt historique, sociologique, économique et artistique irremplaçable. C'est ainsi que nous avons pu dénombrer un certain nombre de metiers et de professions (64). Quelques stèles portent un texte poétique (65).

Lieu d'exposition:

Les stèles découvertes en grande partie par notre maître, Zbiss, sont actuellement exposées aux musées de Sidi Bou Khrissan (66), Le Bardo, Zaouia de Sidi Kasim ez zeliji à la Kasbah de Tunis et au ribat de Monastir.

Conclusion:

En conclusion nous pouvons dire que malgré l'effort fourni par M. Zbiss dans ce domaine un inventaire géneral des stèles funeraires s'impose.

En nous traçant la voie à suivre et surtout en dégageant des centaines de stèles et en les conservant dans des conditions extremement difficiles, il merite toute notre reconnaissance.

Il nous reste encore à dégager un certain nombre de problèmes: emplacement, évolution, integration des cimetières dans le tissu urbain. L'affectation ethnique demeure encore en suspens. En effect nous savons que quelques cimetières etaient affectés à un groupe ethnique determiné comme c'est le cas de celui des kouraychites à Kairouan et à Cordoue (67).

Pour terminer, citons une meditation tres significative de R. Ricard:

«Ils (les cimetières) n'ont pas la froideur et la tristesse des cimetières chretiens. Si quelque mélancolie les enveloppe, ils ne sont jamais dénudés de poesie. Leur situation est telle que on y jouit d'une vue souvent trés belle, propice

(62) Nous avons dénombré pas moins de 30 formules et citations coraniques: Coran, IX, 33. XVI, 53. XVIII, 39. XII, 112. XXI, 34, 35. XXIV, 36, 37. XXX, 4, 5, 6, 7. XXXIII, 21. XXXVIII, 67, 68. XL, 44. XLIV, 51 à 59. CXII, 112. II, 255. 285, 286. III, 185, 173, 174. IV, 78, 135, VII, 54, 55.

(63) Zbiss, Inscriptions de Tunis, p. 52.

(64) Id., Inscriptions de Tunis, p. 76.

(65) Id., Nouvelles inscriptions de Kairouan, p. 45.

(66) Id., Nouvelles inscriptions de Kairouan, p, 21.

(67) Id., Note, p. 1, 2. Al Ḥlaí, p. 255.

à la rêverie et à la contemplation. Trés visités par les vivants, qui aiment à mediter auprés des morts, ils sont un lieu de promenade trés frequenté» (68).

(68) Ricard, P., Pour cemprendre l'art musulman dans l'Afrique du Nord et en Espagne; Paris, Hachette, 1924, p. 216.

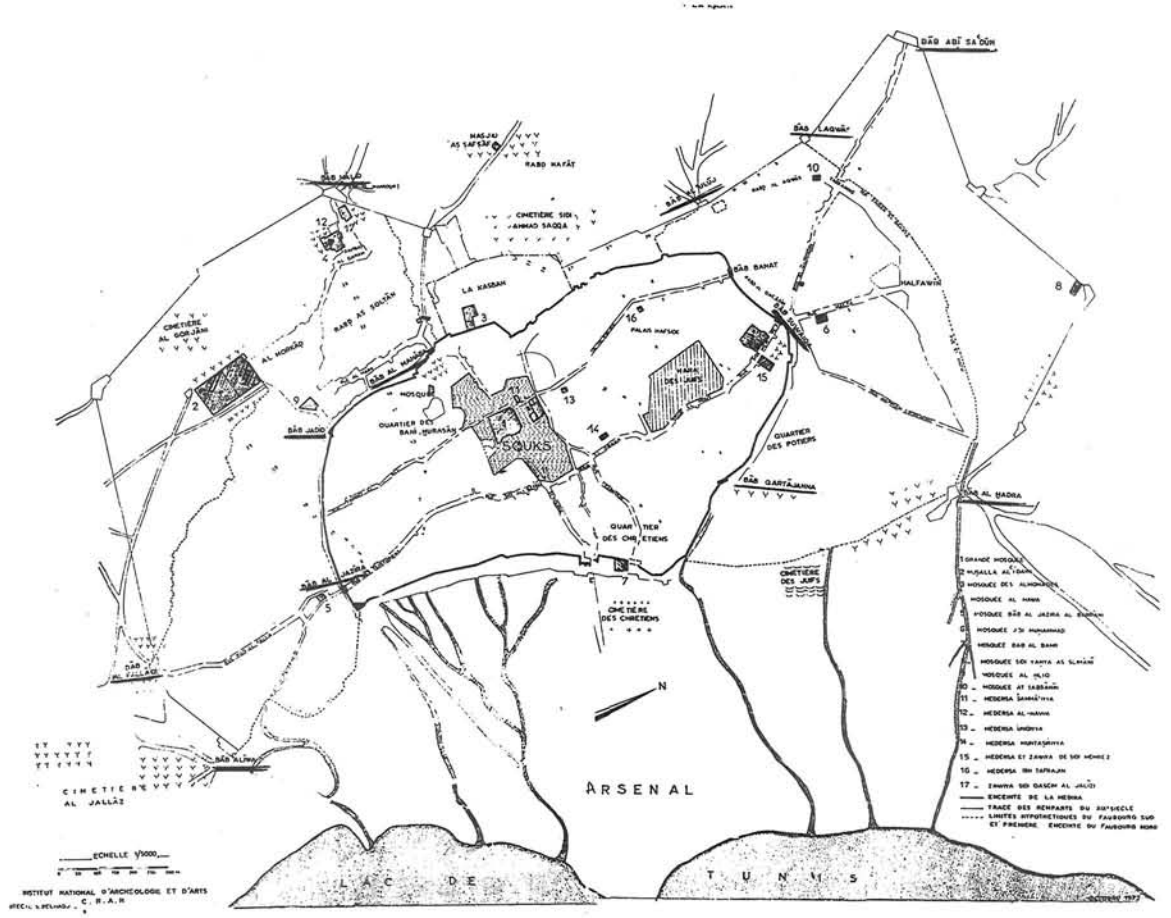


Fig. 1.—Plan général de Tunis aux XIII e-XVI e siècles, selon A. Daoulatli, avec la situation des cimetières, près des portes de la ville.

Fig. 2.—Diverses inscriptions funéraires tunisoises.

NOTA SOBRE LA ETIMOLOGÍA ÁRABE-ISLÁMICA DE «RIESGO» (*)

Por
MÍKEL DE EPALZA

En el contexto de una investigación interdisciplinar sobre el «riesgo» o los «riesgos», se puede realizar un doble proceso de investigación: el proceso etimológico que, a partir de la palabra francesa «risque» y de sus equivalentes en otras lenguas modernas, remontaría hasta la aparición de esa palabra en Europa, en el siglo XI, en el latín de ciertos documentos italianos («riscum», «risichium», «risco», «rischis») (1); después, remontar más aún, de esa palabra de los seguros marítimos mediterráneos a la noción islámica de *rizq* en el árabe del Corán; un proceso semántico nos llevaría después a buscar la evolución del sentido de estas palabras, bajando a lo largo de la historia desde la amplia perpectiva religiosa del *rizq* árabe-islámico a los sentidos muy precisos del «riesgo» de los seguros marítimos hasta los desarrollos de los «riesgos» modernos. Todo ello debería acabar con algunas reflexiones antropológicas alrededor del sentido del riesgo para el hombre. En efecto, no se puede olvidar que los riesgos afectan sobre todo al hombre, que es su centro afectado. No es por tanto inútil el situarlo también en el centro de nuestras reflexiones técnicas, con sus reacciones personales y colectivas frente a los riesgos,

(*) Estas observaciones fueron presentadas en una reunión internacional *«Cas d'un chantier interdisciplinaire: étude des risques naturels, risques technologiques; gestion des risques, gestion des crisis»*, celebrado en Saint-Valéry-sur-Somme (Francia), los días 2-8 de octubre de 1988, organizada por la Universidad de Picardie (Amiens), el Centre Européen de Coordination de Recherche et de Documentation en Sciences Sociales (Viena) y la UNESCO (París). Desde el ángulo histórico-filológico, este texto es complementario del que presentó la Profesora Christiane Villain-Gandossi «A l'origine du concept de *risque:* les risques maritimes ou fortune de mer. Leur compensation: les débuts de l'assurance maritime», que no abordaba el tema del posible origen árabe-islámico de la palabra y de la institución.

(1) Ver DE GANCE, *Glossarium mediae et infimae latinitatis,* vol. VII, Gratz, 1954 (reimpresión de la edición de 1883-1887), p. 194. El editor ha corregido los manuscritos medievales, precisamente por razones etimológicas, en «risico», más de acuerdo con la lengua latina, pero deformando así la pronunciación original italiana, de origen árabe. Confiesa expresamente esas correcciones latinizantes, por ajustarse a presuntas etimologías de origen latino.

en nuestros días, pero también en esos lejanos pasados, mediterráneo e islámico, a donde les invito a seguirme.

Proceso etimológico

La palabra francesa «riesgo» se encuentra también con el mismo sentido en la mayor parte si no en todas las lenguas europeas modernas: español *riesgo,* catalán *risc,* portugués *risco,* euzkera *risko,* italiano *rischio,* alemán *risiko* (gefahr), inglés *risk,* griego *rhizikon,* etc. (2). Lenguas de origen muy diverso le han adoptado (neo-latinas, griego, anglosajonas, vasco...), lo que puede hacer sospechar que esa palabra no es, en su origen, propia de ninguna de ellas. Efectivamente, la investigación histórica nos conduce al mundo marítimo italiano de la Baja Edad Media (3).

El sentido de la palabra «risque» viene dado por el Robert (4): «Danger éventuel plus ou moins prévisible». Pero añade —y esto es muy importante para nuestro propósito— un segundo sentido, especialidad del ámbito jurídico, que define, siguiendo el texto de Capitan: «Eventualité d'un événement futur, incertain ou d'un terme indéterminé, ne dépendant pas exclusivement de la volonté des parties et pouvant causer la perte d'un objet ou tout autre dommage. En matière d'assurance, le terme désigne souvent l'événement même contre la survenance duquel on s'assure». Hay, en las dos definiciones, una más general y otra más propia del campo jurídico de los seguros, una inversión del orden etimológico, ya que el origen del sentido general parece claro que viene del sentido particular de «riesgo» en los seguros marítimos medievales. Todos los diccionarios hacen la misma inversión, dentro de la lógica de esos repertorios de la lengua moderna (5). Pero para nuestro propósito, no es inútil el señalar esa inversión.

El origen italiano medieval de la palabra francesa «risque» no parece plantear ningún problema (6). El profesor catalán Joan Corominas, que ha consagrado a esta palabra un estudio muy importante (7), no duda: por mucho que afirma que su origen es incierto («de origen incierto»), que se trata de un caso oscuro («es un caso oscuro»), su muy riguroso estudio comparativo desemboca en la consecuencia de que las palabras francesas «risque» y «risquer» no son más que italianismos («El fr. *risque* y *risquer*... son meros italianismos»). El alemán y el portugués habrían tomado también esta palabra del italiano,

(2) «Riesgo. Palabra con hermanas en todas las lenguas romances, pero de origen incierto...» (María MOLINER, *Diccionario del uso del español,* vol. II, Madrid, 1984, p. 1.042).

(3) Ver Carlo BATTISTI - Giovanni ALESSIO, *Dizionario etimologico italiano,* vol. V, Firenze, 1966, p. 3.262.

(4) Paul ROBERT, *Dictionaire alphabétique et analogique de la langue française. Les mots et les associations d'idées,* vol. 6, París, 1969, p. 42.

(5) Ver *Gran Enciclopedia Espasa,* vol. 51, p. 531; *Gran Enciclopèdia Catalana,* vol. 12, Barcelona, 1978 (reimpresión 1981), p. 628; *Grand Larousse en 5 volumes,* t. 5, París, 1987, p. 2.666.

(6) Ver O. BLOCH - W. VON WARTBURG, *Dictionnaire étymologique de la langue française,* París, 1986 (1.ª ed. 1932), p. 556.

(7) J. COROMINAS - J. A. PASCUAL *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico,* Madrid, t. V, 1983, pp. 13-18, ampliado en J. COROMINAS, *Diccionari etimològic i complementari de la llengua catalana,* Barcelona, vol. VII, 1987, pp. 330-337.

con el sentido de los seguros marítimos. No hay más que el español *riesgo* que tendría otro origen, que se habría superpuesto en el sentido moderno, el *risco* o peñón de roca, etimología muy querida de los etimólogos españoles de siempre. El viejo diccionario de la Academia Española acepta esta etimología tradicional (8), que no plantea ningún problema de evolución fonética. Pero Corominas reconoce que esta etimología del castellano es propia y exclusiva de esta lengua: no ha tenido nunca el sentido comercial y marítimo que «risque» y sus semejantes tienen en otras lenguas, pero él piensa finalmente que el paso del peñón de roca al peligro de los arrecifes rocosos del mar ofrece un puente semántico fácil en el contexto socio-lingüístico de los marinos de la Península Ibérica en el Mediterráneo.

No voy a entrar aquí en los detalles técnicos de las exposiciones del profesor Corominas sobre el origen de la palabra italiana. Rechaza tanto un origen griego como un origen árabe, y se refugia finalmente en un origen latino dudoso, porque no está documentado, de la palabra «risque». Hay que decir, por tanto, unas palabras, sobre esas tres posibilidades, en una segunda etapa de este proceso etimológico de la palabra «risque».

El origen griego viene rechazado por Corominas, como por otros especialistas (ver la exposición de la profesora Christiane Villain-Gandossi), porque la palabra *rhezikon* no aparece más que en griego moderno (máximo, el siglo XII) y que razones fonéticas hacen que no se le pueda considerar como origen de derivados castelanos, catalanes, occitanos y de los diversos dialectos italianos. En cambio, la imagen original de montaña o pie de monte, que habría derivado hacia las rocas de los arrecifes, según el helenista Schmidt, corresponde bien a la etimología tradicional para explicar, como se ha visto en castellano, el origen de esa palabra en los seguros marítimos italianos, de donde provendría el sentido actual de «destino, fortuna, peligro».

La etimología latina es aceptada muy generalmente, a falta de una solución mejor, sobre todo para los que se encierran en sus investigaciones a esa lengua, madre del italiano. «Risque» y su origen «risquo» vendrían del verbo latino *secare,* «cortar», a partir de la imagen marítima de las rocas cortantes, de donde se seguiría la del peligro contra el que uno desea asegurarse, en el vocabulario de los marinos. Esta etimología tiene un punto débil muy importante: la palabra «riesgo» no aparece en latín antes de que aparezca «risque» y sus equivalentes en las lenguas románicas. Además, el verbo *resecare* sólo tiene una existencia hipotética en latín y no se puede documentar en ninguna época.

Yo añadiría, desde el punto de vista semántico, que la imagen de la roca marítima que corta parece inventada a propósito para introducir las etimologías montañosas del *rizâ* griego y del *risco* castellano.

La etimología árabe —que voy a presentar como la más probable, sin pre-

(8) Ver ed. facsímil, Madrid, t. 3, 1984, p. 621.

tender tener aún una prueba apodíctica— había sido presentada por Devic y había obtenido la aprobación de Gastón París, Scheludo y Kluge (9). No le gusta a Corominas, que sólo conoce imperfectamente el sentido de la palabra árabe *rizq:* «ración», «don fortuito e inesperado», «albur favorable que se corre», de donde «riesgo malo o bueno». Afirma que las dificultades fonéticas de la etimología árabe son idénticas que las del griego. En su diccionario catalán, parece conceder «possiblement hi hagué suma i superposició amb un mot del grec medieval, provinent en definitiva de l'àrab o del persa, i referent als riscs dels agents de comerç i altres afers; però la història d'aquest mot o mots orientals tampoc no està ben aclarida», pero se manifiesta finalmente opuesto al origen árabe de la palabra: «també la temptativa pel costat aràbic semblava estirada pels cabells... Semàntica forçada, fonètica pitjor, menyspreu del diftong castellà *riesgo,* ignorància total del cat. ant...», aunque más adelante reconozca algún lazo con el griego, persa y árabe antiguo (10). Es posible que las últimas investigaciones de su diccionario catalán le hayan hecho matizar su antigua condena radical a un origen árabe: «...se junta la inverosimilitud semántica de partir del caso raro del albur favorable: no hay que insistir más en esta idea» (11).

Pues es precisamente en esta etimología árabe en la que vamos a insistir. Desde el punto de vista filológico, hay que invocar la autoridad del arabista de la Universidad Complutense de Madrid profesor Federico Corriente, que no duda en disentir de Coromines: «*Riesgo:* merece más consideración la etimología basada en el árabe /rizq/, fonéticamente porque la /i/ en sílaba cerrada daba a menudo /e/..., y semánticamente porque esta voz significa cuanto depara la Providencia, que puede ser bueno o malo para el musulmán ortodoxo, por lo que ha podido derivar a la acepción de «albur», que se refleja en... «a ojo ba *rriçq*» (12), según el Vocabulista de Pedro de Alcalá, vocabulario árabe-castellano del siglo XVI.

Es esta posibilidad la que vamos a explotar, desde el punto de vista semántico, concentrándonos sobre todo en el Corán. Sondeos realizados en diversos diccionarios o léxicos árabes, en autores de historia de Al-Andalus (Ibn-Al-Jatib) o de literatura árabe (Ibn-Al-Abbar), muestran bien a las claras que no hay prácticamente diferencias entre los diversos sentidos de la palabra *rizq* y aparentados, en el Corán y en el uso variado que de esos términos hacían los musulmanes árabehablantes o al menos conocedores del texto sagrado. Es evidente que una encuesta más detenida en textos que no sean el Corán enriquecería nuestra investigación, pero no alteraría sustancialmente sus conclusiones (13).

(9) Ver COROMINAS-PASCUAL, *o.c.,* 15-16.

(10) Ver *Diccionari...,* vol. VII, 330, 334-336.

(11) COROMINAS PASCUAL, *o.c.,* 16.

(12) F. CORRIENTE, «Apostillas de lexicografía hispano-árabe», *Actas de las II Jornadas de Cultura Árabe e Islámica,* Madrid, 1985, 119-162 (pp. 147-148).

(13) Curiosamente, la primera edición de la Enciclopedia del Islam no dedicaba un artículo especial a la voz «*rizq*» (ver *Shorter Encyclopedia of Islam,* Leiden-London, 1961). La segunda edición, que aún no ha llegado a la letra *r,* puede ser que la incluya, ya que en la voz *adjal* (E. I., 2.ª ed., vol. I, 210-211)

El Corán utiliza las palabras derivadas de la raíz *r-z-q* en más de 120 versículos, lo que ya es significativo de su importancia en el texto sagrado, además de la de su carga semántica, desde el punto de vista antropológico. Vamos a intentar clasificar estos versículos según su sentido, para sacar el amplio campo semántico que recubre, del que proviene —no hay que olvidarlo— el sentido muy particular de los riesgos marítimos mediterráneos, antecedente de la palabra italiana y de sus derivados modernos (14).

El *rizq* es un don que Dios —que es su origen supremo— hace al hombre, que es su destinatario muy concreto.

Es tanto fruto del cielo como de la tierra, producción de la tierra y del cielo, que sólo Dios produce o hace salir *(ajraŷa),* hace bajar del cielo *(anzala).*

Dios lo da a quien quiere, a quien prefiere, sin contar, por lo que hay que aceptarlo como viene.

Es un bien: el *rizq* viene acompañado de epítetos, «noble» *(karîm)* y «bueno» *(ḥasan),* «el mejor de los *rizq*» *(aḥsan rizq),* ya que Dios es «el mejor de los proveedores», y de ahí su nombre divino *Ar-Razzāq* («El Proveedor»), con fuerza, eficacia y constancia.

Dios recompensa con su *rizq* la virtud, la fe en el más allá y sobre todo la oración y la muerte en la guerra santa.

Da un *rizq* especialmente a las mujeres, como lo había hecho con María la madre de Jesús, cuando la anunciación del Ángel, que le dejó unos alimentos celestes.

Ha dado su *rizq* a los judíos, a pesar de su pecado, pero puede dejar a los hombres sin *rîzq,* como castigo de la ignorancia y la mentira.

El *rizq* es una consecuencia de la creación divina y se ejerce por todas partes y con todos los hombres.

Éstos tienen que tener confianza en el *rizq* divino, adorar a Dios y estarle agradecidos.

No tienen que creer en las promesas engañosas del diablo, Satanás.

El *rizq* de Dios comporta una bendición espiritual *(baraka)* además,precisamente por el carácter material del *rizq.*

---

recoge: «...*adjal* et *rizq* sont deux des quatre choses fixées une fois pour toutes pour chaque individu lorsqu'il est encore dans le sein de sa mère».

(14) Sólo se recogerán las principales líneas semánticas de los versículos, cuyos textos pueden hallarse en concordancias coránicas en árabe, como las de M. F. ᶜABD-AL-BĀQĪ, *Al-muᶜŷam al-mufahras li-alfāz al-Qur'ān al-karīm,* El Cairo, 1378 H (ediciones desde 1945), pp. 311-312, o a partir de la utilísima obra de H. E. KHASIS - K. I. KOBBERVIG, *Las concordancias del Corán,* Madrid, 1987, pp. 483-484.

Es evidente, con estas líneas maestras del campo semántico del *rizq*, que nos encontramos en un sistema referencial absolutamente religioso y trascendente, pero donde el Dios lejano y absoluto se hace presente bajo forma de Providencia, en todas las necesidades de la vida. Es ese aspecto concreto y vital lo que llama la atención en la noción coránica del *rizq*.

Porque el *rizq* es un problema de vida y de muerte, especialmente de comer y beber, muy concreto. Más aún, para el tema de nuestra investigación aparece en los escasos versículos coránicos que hablan de viajes «por tierra y por mar», en los que mencionan el comercio *(tiŷâra)* y el dinero en general *(mâl)*. El *rizq* forma parte también del porvenir de la pareja, en el matrimonio. El *rizq* afecta, pues, a todos los bienes de la vida, especialmente a los alimentos y al agua, tan valiosa en el mar y el desierto.

El *rizq* de Dios es, pues, al mismo tiempo muy amplio en sus facultades y muy concreto en sus realizaciones: amplio porque recubre toda la acción providencial de Dios, y concreto porque se manifiesta en cada necesidad del hombre.

Es al mismo tiempo espiritual, por su origen divino —Dios da su *rizq* y su perdón, al mismo tiempo, en numerosos versículos coránicos— y material por sus manifestaciones: comer, beber y comercio, asistencia en el matrimonio y en los viajes por tierra y por mar.

Desde el punto de vista antropológico, para el hombre islámico, es el elemento vital más concreto, en el inmenso universo de los versículos espiritualistas religiosos del Corán.

Proceso y evolución semánticos

Una vez presentada la estructura y las amplias dimensiones del *rizq* coránico, hay que llegar al sentido muy particular del *rizq* de los seguros marítimos, según la explicación que aquí se presenta.

Es aquí donde interviene un aspecto específico de la dinámica religiosa del Islam. Si hay que fiarse en Dios en todo, para todas las necesidades, especialmente para los riesgos alimenticios y los peligros de los viajes —he aquí el sentido de «riesgo» en los peligros o las eventualidades—, ¿cómo se puede buscar fuera de Dios otros seguros comerciales sin que ello disminuya la fe en el *rizq* divino, la confianza en su Providencia?

Es un problema religioso relevante, para unos musulmanes cultos que solían ser al mismo tiempo comerciantes activos. Los comerciantes musulmanes, que muchas veces eran también piadosos peregrinos a los Lugares Santos de La Meca, habrían resuelto el problema, poniendo sus seguros comerciales bajo el nombre general del *rizq* de Dios. No habría entonces desconfianza en Dios: previsión de desgracias y confianza en Dios van aunados en esa operación económica de los seguros marítimos; el riesgo comercial

forma parte de la confianza en Dios, que completaría también las deficiencias de los cálculos humanos, a pesar de los seguros, porque Él es el mejor de los proveedores, en todo y siempre, *Ar-Razzāq* por antonomasia.

Este sentido comercial y económico del *rizq* se encuentra ya en las primeras expediciones militares del Islam y sus repercusiones económicas: organización del botín, especialmente en esclavos; organización de los impuestos de productos agrícolas y su redistribución entre los combatientes y sus familias; etc. En Al-Basra, una de las primeras ciudades-campamento fundadas en Mesopotamia por los ejércitos islámicos, el «mercado central» de los intercambios comerciales se denominó «La Casa del Rizq» *(dār ar-rizq),* muy significativamente (15).

La amplia noción islámica de *rizq* sólo pasa en su sentido de «seguro marítimo contra los peligros» a las lenguas europeas. Según la profesora Iskra Dandolova, en la discusión de este encuentro, pasa por una necesidad sociolingüística: porque no existía una palabra equivalente en las lenguas europeas, para expresar esa realidad. En cambio, todas sus referencias religiosas se perdieron en el traspaso, porque la confianza en la Providencia divina tenía en esas lenguas una cierta abundancia de expresiones de origen griego o latino.

Es interesante observar que la palabra italiana conserva aún algunas de las ambivalencias de su origen árabe-islámico, con los aspectos positivos y negativos de «correr un riesgo» o «asumir el riesgo de». Véase el sentido ambivalente de la glosa latina del italiano: *«risquo sive fortuna»*. Puede ser bueno o malo. La fortuna puede ser favorable o adversa. Hasta ahora, el italiano conserva con más riqueza que las otras lenguas modernas la ambigüedad de sus orígenes árabe-islámicos, con el binomio «peligro-seguro»: las equivalencias de *rischio* son *alea, avventura, azzardo, caso, cimento, pericolo, repentaglio, risico, sorte, ventura, audacia, aventatezza, rischioso* (16).

Pero, en las lenguas europeas, el sentido negativo de «riesgo» dominó, con la imagen muy expresiva, retórica, de los arrecifes marítimos que rompen la quilla de las naves. El riesgo se convirtió en «peligro», «temor», y hasta «catástrofe». No tenía ese sentido en las dos etapas precedentes: era una actitud de confianza en Dios en el Corán y en el Islam en general; una confianza en los seguros financieros del comercio marítimo mediterráneo.

Reflexiones antropológicas

Este itinerario a través de los siglos y los pueblos, realizado con la pala-

(15) Ver M. A. ᶜUTMĀN, *Al-madīna al-islāmiyya,* Kuwait, 1988, p. 67, y para la misma institución en otra ciudad-campamento mesopotámica de la misma época H. DJAIT, *Al-Kūfa. Naissance de la ville islamique,* París, 1986, p. 277.

(16) Ver G. FOLENA ed.: Fernando PALAZZI, *Novissimo dizionario della Lingua italiana,* Milano, 1983 (1.ª ed. 1939), pp. 1.204-5.

bra «riesgo» y la voz árabe *«rizq»*, se presta a numerosas reflexiones antropológicas, a partir sobre todo del «riesgo» individual, el riesgo visto por el individuo, psicológicamente, dentro de un plan cósmico, regido por Dios en el contexto religioso islámico o por el control humano en el laicismo moderno, o por una dosificación de ambos. Pero éste es tema de otras ponencias de este encuentro.

UNA PRINCESA HAFSI DE ORIGEN ESPAÑOL EN TÚNEZ EN TIEMPOS DE IBN-AL-ABBAR ᶜATF (*)

Por
ABDEL HAKIM EL GAFSI

Las informaciones fragmentarias de que disponemos no nos permiten tener una biografía completa de esta princesa, ya que ignoramos su pasado español como su vida en Túnez.

Sólo con dos afirmaciones, sacadas de la obra de Ibn-Jaldún (1) y de Ibn-Ax-Xammâ, muerto en 1435 (2), y que todos los autores posteriores han repetido, podemos esbozar un inicio de biografía y comprender su importancia en la sociedad tunecina de su tiempo.

ᶜ*Aṭf* (Atf) es, según estas dos fuentes, una antigua esclava cristiana de Galicia, ofrecida por Ibn-Al-Múḥtasib, pariente cercano de la familia de ᶜAbd-Al-Wâḥid Ibn-Ḥfs, al príncipe Abû-Zakariyya, cuando éste no era aún más que gobernador de Idriqiyya, al servicio de los soberanos almohades de Marrakech. Como esposa de éste, le dio varios hijos, que se convirtieron en emires en el nuevo Estado hafsí fundado por su marido Abu-Zakariyya 1.º (1228-1249).

Este estado conoció un desarrollo urbano considerable bajo los primeros

(*) Es frecuente encontrar princesas sólo mencionadas por sus nombres personales: Maryam, Ḥawwâ, ᶜÂ ixa, Kuṯûm, Ḍarb. Ver. S. M. ZBISS, *Princes almohado-hafsides*, s.d., dactilografiado, pp. 1, 13, 18, 20; R. BRUNSCHVIG, *La Berbérie orientale sous les Hafsides*, París, 1940, II, tableau 1; AZ-ZARKAXI, *Tarîf*, Túnez, 1966, 33.
Hay que notar también nombres femeninos que son títulos o epítetos, en Túnez y por la misma época: Sitat-dar, Sayyida, Sit-al-kull, Āmat-al-ḥaqq, Āmat-al-ᶜazîz, Āmat-ar-raḥmân (ver S. M. ZBISS, *Les inscriptions de Tunisie*, Túnez, 1955, p. 71, nota 129.

(1) IBN-JALDUN, *Histoire des Berbères et des dynasties musulmanes de l'Afrique septentrionale*, trad., de De Slane, Argel, 1854, t. 2, p. 379, citado por R. BRUNSCHVIG, «Quelques remarques historiques sur les médersas de Tunisie», *Revue Tunisienne*, Túnez, 6, 1931, 265.

(2) IBN-AX-XAMMÂ, *Al-adilla;* ed. Maamouri, Túnez, 1984, p. 3.

soberanos de la dinastía: Abû-Zakariyya y su hijo Al-Mustansir (1249-1277), quien se proclamó califa. Este nuevo Estado entabló relaciones muy estrechas con la España cristiana [(tratados de paz y comercio, reclutamiento de una milicia española, etc. (3)], con Al-andalus musulmana y con la comunidad de musulmanes andalusíes refugiados en Túnez, como consecuencia de las conquistas cristianas en la Península Ibérica, a mediados del XIII (4).

Esta princesa participó de forma muy positiva y activa en la acogida de los inmigrantes de Al-Andalus en Túnez. Fue la fundadora de la mezquita y de la escuela (mádrasa) de At-Tawfiqiyya (5), situada en el arrabal meridional de la capital, cerca de la Alcazaba *(Al-Qaṣba)*, sede político-administrativa de la dinastía, y de los zocos de la Medina de Túnez. El barrio en el que está asentada la mezquita-escuela fundada por Atf era un barrio del Sultán, donde también residían las milicias cristianas con sus familiares y servicios propios. Era también un lugar privilegiado de sufismo y de enseñanza (6).

La mezquita At-Tawfiqiyya sigue siendo una joya de la arquitectura musulmana en territorio tunecino. Se caracteriza por el lugar de su emplazamiento (en las alturas que dominan el lago As-Siŷûmî, de ahí su nombre de «mezquita del viento», Djemaa El-Haoua), así como por su arquitectura (austeridad de decoración y solidez de construcción) heredera de tradiciones andalusíes de época almohade. Desgraciadamente, la escuela o mádrasa de enseñanza superior vinculada a la mezquita no conserva ya su carácter original: hace unos pocos años ha sido transformada para la construcción de un liceo de enseñanza media.

Estas son las noticias y la obra de una princesa muy excepcional, que vino como simple esclava de un país lejano y se convirtió en la «Primera Dama» de una dinastía que tenía que durar más de tres siglos en Túnez, de 1228 a 1530, fecha de la ocupación española de la capital, por la armada de Carlos V.

---

(3) Ch. E. DUFOURCQ, *L'Espagne catalane et le Maghrib aux XIIe et au XIVe siècles*, París, 1966, 665 pp.

(4) M. TALBI, «Al-hiŷra al-andalusiyya ilà Ifrikiyya ayyama al-ḥafṣiyyîn», *Etudes d'histoire ifriqiyenne*, Túnez, 1982, 165-206.

(5) ZAR-RASSA (muerto en 1488), *Fihrist*, ed. Annabi, Túnez, 1967, 122-123.
AZ-ZARKAXÎ, *Tarîj*, ed. Madur, Túnez, 1966, 33.
IBN-ABÎ-DÎNÂR, *Al-mu'nis*, Túnez, 1967, 134.
AS-SARRÂŶ, *Al-hulal*, ed. Al-Hila, Túnez, 1970, 1027, 1060 (muerto en 1737).
IBN-ABÎ-DIYÂF (muerto en 1874), *Ithâf*, I, 176, 204.
Autores modernos que han tratado de la mezquita y de su fundadora:
BEN BEL, *Tarîj*, Beirut, 1985, 65, 67, 178, 287.
BRUNSCHVIG, R.: «Quelques remarques...», *o.c.*, p. 265.
BRUNSCHVIG, R.: *La Berbérie...*, II, 265, 276, 349, 350.
ABDUL-WAHHAB, H. H., *Hahirât at-tûnisiyyât*, Túnez, 1966, 105. Este autor reproduce un bonito poema de Muhámmad Xadli Jaznadar sobre la princesa.
ZBISS, S. M.: *Monuments de Tunis*, Túnez, 1971, 54.
ZBISS, S. M.: *Inscriptions du Gorjani*, Túnez, 1962, V.
DAOULATLI, A.: *Tunis sous les Hafsides*, Túnez, 1976, 165, 294, 295.
BEN-MAMI, B.: *Madâris Tûnis fî l-ᶜahdain al-Ḥfṣî wa-t-Turkî*, Túnez, 1983, 548.
MAAMOURI, T.: *Ŷâmiᶜa Az-Zîtûna*, Túnez, 1980, 47, 83.

(6) EL GAFSI, A. H.: «Note sur quelques monuments hafsides de Tunis» (en prensa).

ZAKARĪYĀ' TĀMIR, ONCE AÑOS DESPUÉS

Por
MARCELINO VILLEGAS

El inquietante pero quizá imprescindible silencio que el narrador sirio Zakarī yā' Tāmir (Damasco 1931) mantenía desde la publicación de *an-Numūr fī-l-yawm al-ᶜāšir (Dār al-ādāb, Beirut), en enero de 1978, se rompió a finales del año pasado, con la publicación, en el número 5 de an-Nāqid,* revista árabe que aparece en Londres, de un cuento que ha resultado ser el primero de una serie que lleva por título *Qāla l-malik li-wazīrihi* (1). En los números correspondientes a los cuatro primeros meses de 1989 han aparecido otros tantos relatos de Tāmir, siempre de una hoja (aunque no siempre de igual extensión, oscilan de dos a tres folios) y siempre en la misma página, la 82.

Los cuentos de la serie *Qāla l-malik li-wazīrihi* son exclusiva o principalmente dialogados y se insertan en la línea de relato político que Zakarīyā' Tā mir inició hacia 1970; el pretexto y la forma pertenecen a una venerable tradición de la literatura árabe (los textos se inician con una pregunta del rey a su consejero; consejero y rey se disfrazan y salen a la calle para poder ser testigos de la vida de los súbditos; como en *Calila y Dimna;* como en *Las 1001 noches)* (2). Lo que resulta son obras de forma austera y tono adusto, donde no tiene lugar el Zakarīyā' Tāmir lírico y visionario. Hay razón para ello, porque *Qāla l-malik li-wazīrihi* no explora los deseos de los que no tienen, sino los privilegios de los que tienen. A lo sumo puede darse, como en «at-Ta'wīl» (n.° 7, enero de 1989), un lirismo de plumífero vendido, que se encarga de que el tirano siempre tenga razón:

---

(1) En su entrega del 29-10-1988, p. 7, *al-ᶜAlam aṭ-ṭaqāfī,* de Rabat, dio noticia de la publicación del primer cuento de la serie, con una cita de 10 líneas.

(2) «Nisā' wa riŷāl» (n.° 9, marzo de 1989) contiene una inquietante transformación del cuento inicial de *Las 1001 noches:* «Aparecerá un rey del carácter extraño, a quien no le gustarán el cordero, el pollo ni el pescado, pero que adorará la carne de mujer. Se casará con una cada día y se la comerá en la cena. Hasta que lo haga con una que adorará la carne de hombre, que se le comerá a él».

«Los sueños de los reyes son los reyes de los sueños».

O también un lirismo de lo auténtico, que el consejero y el rey se encargan de pervertir:

— ¿Para qué sirve el sol?, preguntó el rey a su ministro.

— Si no hubiera sol, respondió el ministro, no habría diferencia entre el día y la noche y la gente no sabría la hora de salir corriendo a trabajar.

— ¿Y la lluvia?

— Si no hubiera lluvia los fabricantes de paraguas perecerían de hambre y el país quedaría privado de una industria de rancio abolengo que es gloria de las naciones.

— ¿Y los árboles?

— Un árbol es sombrilla en verano, paraguas en invierno y está gratuitamente a disposición de los pobres (3).

— ¿Y el pan?

— El pan tiene incontables utilidades.

— Dime cuáles.

Y el ministro se explayó sobre el tema de la función del hambre en la formación de súbditos dóciles».

(«Qaws Qazaḥ», n.° 8, febrero de 1989).

Los planteamientos son universales, aunque enraizados en la situación local. Por ser universales tienen eco no sólo en la realidad árabe, sino en la de cualquier país con tradición autoritaria y oligárquica. La denuncia del nepotismo que contiene «al-ᶜĀ'ila» (4) (n.° 10, abril de 1989) coincide con las que en tiempos de realismo hicieron escritores como Ḏū n-Nūn Ayyūb (1908) o Naŷīb Maḥfūẓ (1911). Por no decir Galdós y toda una noble tradición de la novela española.

Los cuentos aparecidos hasta hoy en la serie *Qāla l-malik li-wazīrihi* son menos gratos y brillantes que los que han cimentado la fama de Zakarīyā' Tāmir. Todo en el que cerraba *an-Nūmur fī-l-yawm al-ᶜāšir*, «Mugāmaratī l-aŷīra», hacía presagiar una retirada que, sin embargo, ha sido sólo un tiempo de reflexión excepcionalmente largo, del que Tāmir ha salido con un programa de cuentos que «hay que escribir» y un lenguaje simple, franco, penetrante y difícil de asimilar. El Zakarīyā' Tāmir de estos nuevos cuentos parece convaleciente: no es convicción lo que le falta, es energía. La energía irreverente de otros tiempos ha dejado lugar a la gravedad adusta y un tanto acongojada de quien sabe que escribe para ciudadanos «que no protestan ni reclaman sus derechos» y que tienen que sufrir que «los recaudadores de impuestos les cobren el consumo de sol».

---

(3) «Los árboles son niños de madera con hermosas cabezas verdes», dice Tāmir en «aṭ-Ṭifl wa-l-matar» (Col. al-Mustaqbal li-l-aṭfāl, n.° 15, Dar al-faṭà l-arabī, Beirut 1975, p.l). Versión española en *El día que no es hoy* (IHAC, Madrid, 1978, p. 153).

(4) Tāmir incluyó en *Dimašq al-ḥarā'iq* (Ittiḥād al-kuttāb al-ᶜarab, Damasco 1973, pp. 267-270) un cuento de igual título, pero muy diferente a éste.

«CONCLUSIONI STORICHE. NUOVE RICERCHE SUL LIBRO DELLA SCALA E LA CONOSCENZA DELL'ISLAM IN OCCIDENTE»

Presentación, por
MÍKEL DE EPALZA

El profesor italiano Enrico Cerulli ha muerto, en 1988.

Con su muerte desaparece una gran figura de los estudios sobre literatura etiópica, pero sobre todo un especialista en las múltiples relaciones medievales entre la literatura árabe-islámica y las literaturas cristianas de Oriente y de Occidente. Embajador y hombre político, presidió en estas últimas décadas la Accademia Nazionali dei Lincei, la institución italiana que, desde el siglo XVII, aglutina a todas las Academias científicas de la península e islas adyacentes. Desde ese cargo le debemos agradecer —la cultura hispánica y particularmente la catalana y este presentador— su interés en publicar en sus colecciones la edición, traducción castellana y estudio de la obra árabe de Turmeda *(La Tuḥfa, autobiografía y polémica islámica contra el Cristianismo de 'Abdallāh al-Tarŷān (fray Anselmo Turmeda),* Atti della Accademia Nazionale dei Lincei, anno CCCLXVIII - 19871).

Además de un pequeño estudio sobre el Patrañuelo, las letras árabes e hispánicas le deben unos estudios decisivos sobre la temática del Dante y sus antecedentes islámicos. Ya en 1949 publicaba su monumental *El «Libro della Scala» e la questione delle fonti arabo-spagnole della Divina Commedia,* cuyas conclusiones iba a desarrollar en una luminosa ponencia en 1956 («Dante e l'Islam», *Convegno... Oriente e Occidente nel Medio Evo,* Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, 1957, 275-294; reimpreso en la revista *Al-Andalus,* de Madrid). Finalmente, en 1972, iba a dar el broche final de estos estudios en *Nuove ricerche sul* Libro della Scala e la conoscenza dell'Islam in Occidente (Vaticano, 1972), cuyas conclusiones publicamos en nuestra revista, como homenaje al gran sabio desaparecido.

La nostra ricerca può dirsi qui conclusa. Giova perciò fermarsi a considerarne brevemente i risultati, tenendo presenti questo volume e l'altro mio precedente (1).

1. La conoscenza della narrazione della Visione Oltretomba di Maometto è così da delimitare nelle letterature dell'Occidente medievale: Nella Spagna un singolo episodio è già citato nel codice di Uncastillo (poco dopo il 1222) ed un breve riassunto è nella *Historia Arabum* di Rodrigo Ximénez de Rada (anteriormente al 1247) donde è passato nella *Crónica General* del Re Alfonso X il Savio (anteriormente al 1284).

Poi il testo completo della Visione di Maometto (*Kitāb al-Mi'rāǧ*) fu fatto tradurre, per ordine del Re Alfonso X il Savio, dall'arabo in castigliano ad opera del medico della Corte di Castiglia: Abraham Alfaquím. Di tale traduzione, fatta tra il 1260 ed il 1264, non ci resta che un riassunto, in un codice dell'Escuriale, riassunto inserito in un'opera attribuita a S. Pedro Pascual. Ma lo stesso Alfonso il Savio aveva poi fatto ancora tradurre dal castigliano in francese ed in latino quel racconto della Visione Oltretomba; ed il traduttore fu l'esule toscano ghibellino Bonaventura da Siena. Della traduzione, che a rendere l'arabo *Kitāb al-Mi'rāǧ* si ebbe il titolo di 'Libro della Scala', abbiamo ora il testo francese completo in un codice della Bodleiana di Oxford, datato dal maggio 1264; ed il testo latino completo in un codice della Bibliothèque Nationale di Parigi, copiato in Brettagna nel secolo XIV ed un codice della Biblioteca Vaticana, anche esso del primo trentennio del secolo XIV.

I testi francese e latino ed il riassunto del testo castigliano furono da me editi nel primo volume di quest'opera.

2. La narrazione della Visione Oltretomba nel Libro della Scala è presentata come fatta dallo stesso Maometto in prima persona; e perciò si credette in Occidente che esso fosse uno dei libri sacri dell'Islam, tanto che in alcuni codici venne inserito, e quindi tra-

(1) E. CERULLI, *Il Libro della Scala e la questione delle fonti arabo-spagnole della Divina Commedia*, Città del Vaticano 1949.

smesso, nella *Collectio Toletana* delle opere, dal Corano in poi, ritenute in Occidente come sacre per i Musulmani e già fatte tradurre dall'arabo in latino nel 1141 da Pietro il Venerabile, abbate di Cluny, durante la sua missione a Toledo. In realtà invece il Libro della Scala non è affatto un libro sacro dell'Islam, ma soltanto un'opera di pietà popolare. Però esso venne diffuso nell'Europa a datare dalla metà del secolo XIII come la Visione, sacra per i Musulmani, di un viaggio al Paradiso ed all'Inferno.

3. Quali testimonianze della diffusione del Libro della Scala risultano da queste mie ricerche?

a) Passi del Libro della Scala sono citati: dallo stesso Re Alfonso il Savio nel suo *Setenario*, dunque prima del 1284; da Fazio degli Uberti nel suo *Dittamondo* (tra il 1350 ed il 1360); da Francesco Eiximenis nel *Libre del Crestiá* (alla fine del Trecento e comunque anteriormente al 1408); da Antonio Torquemada (prima del 1549) e dal suo traduttore Celio Malaspini (prima del 1590).

b) Riassunto diffuso e particolareggiato di tutto il Libro della Scala in latino nel *Fortalitium Fidei* di Alfonso da Spina (anteriormente al 1485); lungo riassunto in italiano di Roberto Caracciolo da Lecce (anteriormente al 1495); ancora un lungo, totale riassunto in italiano di Angelo Pientini (anteriore al 1588). Il riassunto di Alfonso da Spina è poi ancora ripreso ed inserito nella loro opera dai fratelli De Bry nel 1597.

c) Il Libro della Scala è soltanto citato col suo titolo arabo da Th. Bibliander nel 1543.

4. Accanto alle minori e brevi allusioni alla Visione Oltretomba di Maometto nella Spagna del Duecento, che ho sopra indicato (nel numero 1) vanno citate, perchè, al contrario di quelle, riappaiono trasmesse in successive opere, due notizie: quelle contenute nel *Dialogo* di 'Abdallāh ibn Salām, incluso nella *Collectio Toletana* (e perciò arrivato in latino nel 1141) che è la fonte di Juan de Torquemada nel 1465 ed ancora del *Defensorium Fidei* (anteriormente al 1473); e quelle portate nella Firenze del Trecento da Ricoldo da Montecroce (prima del 1301) e che sono state la fonte della lettera del Papa Pio II nel 1461.

5. Alla fine del secolo XV dopo la *reconquista* di Granata giunge nelle letterature europee ancora dalla Spagna una nuova completa narrazione della Visione Oltretomba di Maometto: quella del *faqīh* di Játiva: Juan Andrés. Questo dotto musulmano, convertito al

Cristianesimo nel 1487, ed inviato a Granata dai Re Cattolici Ferdinando ed Isabella dopo la *reconquista*, come abbiamo veduto, inserì nella sua opera di discussione con l'Islam, una fondamentale e larga narrazione della Visione Oltretomba di Maometto, narrazione che fu tradotta dallo spagnolo ed edita in varie altre lingue europee: italiano, francese, inglese, tedesco e latino, in tutto il Cinquecento e sino al Seicento.

Da Juan Andrés dipendono i riassunti della Visione che ne ricavarono nei loro libri: Bernardo Perez nel 1532; Guillaume Postel nel 1543; il Guadagnoli nel 1631; ed, in parte, il Laffi nel 1683.

6. Possiamo così dire che, tralasciando le brevi minori fonti cui abbiamo accennato, due massime narrazioni della Visione Oltretomba di Maometto giunsero nell'Europa medievale: il Libro della Scala, nel secolo XIII; Juan Andrés nel secolo XV. Sappiamo così che la conoscenza della Visione musulmana del Paradiso e dell'Inferno era notevolmente più diffusa, nell'Europa Occidentale nel Medio Evo, di quanto si credeva sin ora.

Ed aggiungiamo che tale conoscenza derivava dalla Spagna, essendo sola eccezione il racconto di Ricoldo da Montecroce che egli portò invece da Baghdad (2).

7. Ed ora in questa situazione della storia culturale del Medio Evo deve anche essere valutato il problema della Divina Commedia. Asín Palacios, quando lo pose nel 1919, trattò — a sostegno della sua ipotesi — delle comparazioni tra episodi della Commedia e passi della letteratura araba di alto livello artistico e di pensiero. Alle coincidenze così esposte da Asín Palacios fu opposto, come è ben noto, il fatto indubbio che Dante non conosceva l'arabo e che quelle opere della grande letteratura araba non erano state tradotte in alcuna lingua europea al tempo di Dante. Ora noi invece sappiamo che la questione va spostata in termini diversi da quelli della tesi di Miguel Asín. La Visione Oltretomba di Maometto e quindi il viaggio del Profeta dell'Islam al Paradiso ed all'Inferno era stata integralmente tradotta tra il 1260 ed il 1264 in lingue che Dante conosceva e la traduzione era opera di un Toscano: Bonaventura da Siena. Resta quindi escluso il confronto con la letteratura araba di alto livello; ma l'ipotesi di una qualche influenza della Visione

(2) *Libro della Scala*, pp. 346-354. Resta, per altro, ancora insoluta la questione dell'identificazione del testo di Ricoldo con il capitolo finale della *Contrarietas Alpholica* del codice parigino. Nationale, Lat. 3394 (loc. cit. nota 1 a p. 354).

islamica sulla Divina Commedia va concretamente verificata sul solo testo che l'Alighieri poteva conoscere, e cioè sul Libro della Scala.

Altra volta ho già detto che, esaminando il problema in tal modo, non è assurdo formulare ipotesi sulle coincidenze tra questo o quel particolare del racconto del Libro della Scala con l'uno o l'altro particolare della Commedia. Anzi alcuni di questi incontri sembrano addirittura possibili indizi. Tuttavia, guardando più da lontano il problema, appare preferibile, considerare, al di sopra dell'esame dei particolari, la diffusa conoscenza od anche soltanto la notizia che nel mondo dell'Islam, ritenuto avversario immediato del Cristianesimo nel campo politico e religioso nella situazione storica al tempo di Dante, ma, nello stesso tempo, oggetto di ammirata assimilazione dei suoi filosofi da parte della Scolastica, si aveva come libro sacro una Visione del Paradiso e dell'Inferno. Ed appare non inverosimile che questo possa avere ispirato, insieme con altri motivi, l'Altissimo Poeta a contrapporre alla Visione islamica una Visione cristiana. E così, ripeto, non sarebbe stato nemmeno necessario che Dante avesse letto il Libro della Scala, ma soltanto che ne avesse appreso l'esistenza e quello che allora se ne riteneva il carattere sacro.

Non voglio dire così che escludo la possibile utilità dei confronti particolari, ma soltanto da quel che risulta dalla nostra ricerca sulla diffusione e la stessa redazione del Libro della Scala mi sembra opportuno insistere ancora su questa più generica possibilità entro le circostanze della cultura medievale del Trecento.

8. La questione dantesca, debbo qui ripeterlo, è quindi soltanto un episodio, anche se di particolare prestigio, di una più ampia ricerca: quanto in quel periodo era noto, nell'Europa Occidentale, della fede islamica nella vita ultra-terrena. Da quel che ho detto in questi due volumi appare chiaro con quanto interesse erano accolte in Occidente le informazioni che potevano arrivare sulla escatologia musulmana, e ciò è soltanto naturale in confronto della mentalità medievale. Riscontriamo, tuttavia, varietà di atteggiamenti. Uno è quello più semplice, e perciò di inferiore portata, ma di notevole diffusione, dei polemisti che si fermano su ciò che di materiale si interpreta delle gioie del Paradiso islamico. Altri, invece, in superiore grado e panorama culturale, pongono in antitesi proprio questa interpretazione letterale e materiale del Paradiso con le concezioni dei filosofi dell'Islam così ammirati e studiati in cuell'epoca; e pertanto nasce la tradizione che, da Guillaume d'Auvergne, agli inizi

del Duecento (3), giungerà almeno sino a Filippo Guadagnoli nel Seicento (4), rappresenterà i filosofi Avicenna ed Averroes contrari a quella materialità dell'Oltretomba e sostenitori di una interpretazione allegorica del Corano. Ed in questa idea gli Occidentali erano forse aiutati dall'imbarazzo col quale i filosofi musulmani avevano cercato di conciliare i loro sistemi con la teologia ortodossa.

9. In questi ambienti di maggior cultura filosofica doveva poi esser composta, come abbiamo visto, alla fine del secolo XII od ai primi del Duecento — e forse alla corte dei Re Normanni di Sicilia — un Itinerario dell'Anima (in latino) nei regni oltretomba (Paradiso ed Inferno). L'Itinerario era impersonale e puramente filosofico e, per quanto concerne l'Islam, in stretta relazione con la filosofia di Avicenna e senza alcuna relazione, invece, con la tradizione del viaggio di Maometto nell'Oltretomba. L'Anima sale per dieci gradi paradisiaci e scende per dieci *miseriae* nell'abisso infernale. Nessun nome, nessun personaggio, niente al di fuori delle concezioni filosofiche (5). Soltanto la forma esteriore di « Itinerario » richiama quella della tradizione comune.

Ed ancora nella metafisica di Al-Ġazzālī, tradotta in latino da Giovanni di Siviglia, si poneva come pena dell'Inferno la estrema esagerazione delle passioni, dei desideri e dei vizi che i singoli dannati avevano avuto in vita, esagerazione passionale che era accompagnata dalla sensazione che nulla più poteva essere soddisfatto di quei desideri, passioni e vizi dopo la estinzione della vita corporea. In questa contrapposizione era così il *cruciatus ineffabilis* (6). Tale proposizione veniva forse a coincidere con quella della immaterialità delle pene dell'Inferno che Etienne Tempier, Vescovo di Parigi, aveva condannato nel 1277. Ma ancora qui siamo rigorosamente nel campo filosofico, anche se già notai altrove come — senza necessariamente supporre una relazione di fonte — il concetto di al-Ġazzālī richiama le pene di Capaneo e di Francesca da Rimini nella Commedia.

Comunque l'assimilazione della filosofia musulmana in Occidente non mancò di suscitare reazioni per contenere entro l'ortodossia gli entusiasmi che quelle dottrine avevano suscitato nelle scuole. Per-

(3) *Libro della Scala*, pp. 402-412.
(4) Cfr. qui sopra pp. 236-237.
(5) *Libro della Scala*, pp. 519-522.
(6) *Libro della Scala*, pp. 516-517.

tanto è tipico l'opuscolo *De erroribus* ed il conseguente scritto, nel complesso meno tagliente, delle istruzioni che nel 1358 Nicola Aymeric, Grande Inquisitore di Aragona indirizzava ai suoi dipendenti (7).

Tra le generiche ragioni popolarmente diffuse sull'Islam ed il « Paradiso di Maometto » e le elevate elaborazioni dei filosofi trova, dunque, posto — ad un livello medio — il Libro della Scala e perciò le conoscenze che ne derivano negli ambienti culturali del Trecento ed oltre, come abbiamo visto. E, se oltre alla storia dei rapporti e delle discussioni tra l'Occidente Cristiano e l'Islam in quel periodo del Medio Evo, vogliamo guardare alla letteratura ed all'arte, riconosceremo ora che ispirazioni agli Occidentali potevano arrivare dall'uno o dall'altro di questi tre livelli di conoscenza dell'Islam.

* * *

10. In un altro particolare settore di tale conoscenza ancora appaiono ad un tempo questi stessi tre elementi, ed ancora — però — qualcosa di nuovo. Alludo alle tradizioni sui prodigi di Maometto arrivate nelle letterature dell'Occidente. Le discussioni, come ho già detto, citavano così spesso e con tanto vigore queste tradizioni che la conoscenza delle loro possibili svariate origini ha importanza notevole per ricostruire proprio la storia dei rapporti con l'Islam su tali temi. Ora dall'esame che ne abbiamo fatto sopra nella seconda parte di questo volume risulta che appunto tali tradizioni hanno queste fonti:

a) racconti di pietà popolare del mondo islamico, che gli Occidentali facilmente, se pure erroneamente, hanno ritenuto parte essenziale delle credenze dei Musulmani

b) racconti popolari immaginati in Occidente — alcuni adattando antiche favole, come quello della calamita sulla tomba; altri adattando leggende medievali da epopea, come quelli su Maometto e l'Imperatore Erachio, o motivi locali spagnoli, come quelli su Maometto e S. Isidoro di Siviglia, e racconti formati con intenzione non amichevole per l'Islam, negli ambienti popolari cristiani orientali;

c) racconti che ampliano passi del Corano i quali costituiscono il punto di partenza per più diffuse precisazioni, come quello della luna spaccata. Ed a tale categoria, se non avesse avuto un tanto maggior sviluppo letterario, apparterrebbe anche la stessa Visione

(7) Cfr. qui sopra pp. 301-312.

Oltretomba di Maometto, che parte, infatti, dalla sura XVII del Corano.

d) infine i racconti di prodigi che hanno assunto nelle letterature musulmane un valore ed un significato non più letterale, ma di simbolo mistico, come la purificazione del cuore di Maometto e la Luce del Profeta.

Il dato nuovo è appunto la raccolta di tradizioni popolari di Musulmani e di Cristiani di Palestina, raccolta fatta dai pellegrini europei in Terra Santa e da essi inclusa nei loro Itinerari. Ma questo non appare che nel secolo XVII; e per i secoli anteriori resta assoluta fonte quanto era filtrato in Occidente dalla Spagna musulmana.

* * *

Così, mentre nella filosofia e nelle scienze i contatti dell'Europa Occidentale col mondo musulmano avevano tanta parte nel progresso della cultura medievale, anche nel campo più delicato — e più particolarmente delicato — delle tradizioni religiose islamiche i contatti furono assai maggiori di quanto si fosse sin ora supposto. Ai nomi grandissimi dei santi dottori Alberto Magno e Tommaso d'Aquino e dei filosofi Avicenna, Averroes ed Algazel, a quelli di al-Battānī, al-Ḫuwārizmī, al-Birūnī e del Sacrobosco, Michele Scoto, Leonardo Fibonacci e di altri sono legati quei successi massimi che da Cordova per tutti i Paesi Arabi e sino all'Asia Centrale, da un lato, e da Toledo per la Catalogna, Parigi, Oxford, Bologna e Padova sino alla Sicilia hanno trasformato il pensiero e le attività umane. Contemporaneamente nella vita popolare giornaliera e nelle credenze minute, racconti e nozioni, edificanti o polemiche, passavano dall'uno all'altro campo. A metà del cammino e più in alto di questo livello minimo la dotta curiosità di Alfonso il Savio ha dato il Libro della Scala, e con il loro Sovrano abbiamo i nomi di Abraham Alfaquím (8), e Bonaventura da Siena; come alla fine del Medio Evo l'intervento dei Re Ferdinando ed Isabella ci darà l'opera di Juan Andrés.

Aggiungeremo a questa lista il nome dell'Altissimo Poeta? L'interrogazione è ora circoscritta nei suoi limiti. Dante poeta viveva nell'ambiente culturale del suo tempo quando la situazione

(8) Alle notizie sulla persona di Abraham Alfaquím da me riunite nel *Libro della Scala*, pp. 17-22 conviene ora aggiungere la notizia data da Davide Romano in *Atti del Convegno Internazionale: Oriente ed Occidente. Filosofia e Scienze*, Roma, Accademia Lincei 1971, p. 691 nota 93.

tra Oriente musulmano ed Occidente era quella dei contatti, dal massimo all'infimo grado, che qui abbiamo delineato. Alla tradizione filosofica Dante nella Commedia (e nel Convito) si riferisce, anche esplicitamente, ma di solito non per conoscenza diretta delle traduzioni dei filosofi arabi, bensì attraverso le loro citazioni negli scritti di S. Alberto Magno e S. Tommaso d'Aquino. La tradizione popolare gli è nota ed il 28° Canto dell'Inferno ne è una prova. Ha conosciuto direttamente anche il Libro della Scala nella traduzione del suo conterraneo Bonaventura da Siena? oppure la Visione musulmana dell'Oltretomba, ed indirettamente, quindi, la Scala, ha potuto — insieme ad altri motivi — spingere l'Alighieri a contrapporre una Visione cristiana della vita ultraterrena? Abbiamo qui presentato in questi due volumi i molteplici dati dai quali le ipotesi possano prendere il volo; e mi auguro di poter dire della mia fatica con i versi del Paradiso:

> Pensa, lettor, se quel che qui si inizia
> non procedesse, come tu avresti
> di più sapere angosciosa carizia.

Pur tuttavia non tralasciamo che le maggiori notizie sulla diffusione del Libro della Scala, nello spazio e nel tempo, rendano meno assurdo che l'Alighieri, direttamente od indirettamente, ne abbia avuto notizia.

Ma a noi preme più generalmente il grande fenomeno storico della fioritura degli scambi intellettuali tra il mondo islamico e quello dell'Europa d'allora ed il rinnovamento del pensiero occidentale che ne fu la conseguenza, segnando profondamente la civiltà umana in quell'ambiente dell'unità culturale dei Paesi Mediterranei che è stata, ogni volta che fu realizzata, madre di progresso umano.

AL-MIRBAD: UN FESTIVAL DE POESÍA EN IRAQ

Por
INGRID BEJARANO ESCANILLA

«Por nuestro pasado cantamos,
por nuestro futuro lanzamos la palabra».

Bajo este lema fue inaugurado en Bagdad (Iraq) el pasado 24 de noviembre de 1987 el VIII Festival de Poesía.

Este Festival, que recibe el nombre de *al-Mírbad* (1), se viene celebrando desde hace ocho años bajo los auspicios del Ministerio de Cultura e Información de la República del Iraq. Con motivo de su celebración fueron invitados este año más de mil quinientos participantes entre poetas, novelistas, críticos literarios —en su mayoría árabes— y orientalistas de diversos países de todo el Mundo. La República de Iraq, presidida por el Presidente Ṣaddām Ḥusayn, decidió que, a pesar de la guerra, se celebrara un año más el Festival, poniéndose así de manifiesto el permamente interés de este país por la cultura y la firme decisión de potenciar y proteger su desarrollo, garantizando su normal continuidad no obstante el grave conflicto que supone una guerra que, desgraciadamente, cuenta los mismos años que el Festival.

El tema central del VIII Mirbad fue *La poesía árabe en los finales del siglo XX (2). Este VIII Mirbad quedó desdoblado, como en años anteriores, en una serie de sesiones de recitación poética y en otra serie de sesiones de debate y crítica literaria. Estas últimas fueron presididas por el director general de Asuntos Culturales del Ministerio de Cultura e Información de Iraq, Dr. Muḥsin al-*

(1) *al-Mirbad* era una especie de feria ganadera celebrada antiguamente en la ciudad de Basora, en la que se daba especial importancia a las recitaciones poéticas.

(2) El tema del VII Mirbad fue «El lugar de la poesía en la cultura árabe contemporánea».

Mūsāwī y en ellas participaron además de un gran número de críticos iraquíes, entre ellos Faḍl Ţāmir, ᶜInād Gazwān, Ṭarrād al-Kubaysī y Māŷid al-Samarrā'ī, otros muchos de los demás países árabes, entre los que cabe destacar a ᶜIzz al-Dīn Ismāᶜīl, Salāḥ Faḍl, Iᶜtidāl ᶜUţmān, Saᶜīd ᶜAlwaš, Ŷābir ᶜAṣfūr y Saᶜīd Taršūna. Los temas principales sometidos a debate fueron: la situación actual de la poesía árabe; la poesía árabe contemporánea; poesía y tradición, y la poesía de guerra (3). Se trató de dar una valoración estética de los poemas y de analizar su finalidad y su función como un «arma», utilizada por el poeta «comprometido» con su época, con la problemática árabe general y con la guerra. Especial atención se dedicó al análisis de lo que ha supuesto, y supone para la poesía árabe la «invasión» cultural extranjera y cómo se ha producido su asimilación en la poesía árabe, que, a pesar de ello, sigue teniendo su propia y peculiar autenticidad, perpetuada hasta hiy desde hace tantos siglos.

«Si los debates literarios se pueden considerar el reflejo de la razón y la mente del Congreso, la recitación de poesía es el espejo de su alma y su corazón», comentó conversando conmigo uno de los poetas árabes participantes. Estas sesiones poéticas, que, al igual que las de crítica literaria duraban unas ocho horas diarias, brindaron la oportunidad de intervención a un sinfín de poetas, en su mayoría árabes. Los poemas recitados fueron de muy diversa índole: desde poesía amorosa a poesía de guerra, desde poemas de estructura tradicional, escritos siguiendo las pautas de la poesía clásica, a poemas de estilo occidental. Aunque la temática era libre, y por lo tanto diversa, predominaba en muchos de los poemas la constante referencia a la causa árabe, siendo tratados principalmente el problema palestino, el conflicto libanés y la guerra de Iraq. Dada la numerosísima asistencia —hubo más de mil intervenciones—, resulta difícil hacer una selección de nombres; es preciso, con todo, manifestar que asistieron varias generaciones de poetas y que la presencia de poetas jóvenes era notable. Entre los participantes, por nombrar algunos poetas, estuvieron: ᶜAbd al-Raḥmān Maŷīd al-Rubayᶜī, ᶜAbd al-Razzāq ᶜAbd al-Wāḥid (4), ᶜAbd al-Wahhāb al-Bayātī, Āmāl al-Zahāwī, Hādī Yāsīn ᶜAlī, Ḥamīd Saᶜīd, Kamāl al-Ḥaḍītī, Kāẓim al-Ḥaŷŷāŷ, Nāfiᶜ al-ᶜAqrāwī, Raᶜd ᶜAbd al-Qādir, Raᶜd Bandar, Rāḍī Mahdī al-Saᶜīd y Sāmī Mahdī de Iraq.

La amplia participación de poetas de otros países árabes hace también difícil seleccionar nombres; cabe señalar la presencia de Maḥmūd Darwīš (5)

---

(3) Muy interesantes resultaron las conferencias de ᶜAlī Abbās ᶜAlwān: «El carácter en la poesía de guerra», cuyo estudio se basaba en el comentario de poemas de Ḥamīd Saᶜīd; la de Jaldūn al-Šama: «El símbolo histórico en la literatura de guerra», elaborada a partir del análisis de los poemas de Sāmī Mahdī , ᶜAlī Ŷaᶜfar ᶜAllāq y ᶜAbd al-Wahhāb al-Bayātī, y la de Saᶜīd ᶜAlwaš: «El valor semántico de la palabra paz en la poesía de guerra».

(4) Durante la celebración, en 1986, del VII Mirbad fue anunciada la instauración del «Premio Saddām de las Letras», considerado uno de los más importantes de la cultura árabe. El 12 de septiembre de 1987 se hizo pública su concesión; ha sido otorgado a seis personalidades de las Letras árabes: 1) Premio de poesía a ᶜAbd al-Razzāq ᶜAbd al-Wāḥid (Iraq); 2) Premio de narrativa a Tawfīq 'Yūsuf ᶜAwwād (Líbano); 3 y 4) Premio de los estudios filológicos y lingüísticos (compartido) a Tamām Ḥasan ᶜUmar y a Kamāl Muḥammad Bašr (Egipto); 5) Premio de Historia de la Literatura a Ḥusayn ᶜAlwān (Jordania), y 6) Premio de investigación y crítica literaria a Aḥmad Maṭlūb (Iraq). El premio es de 30.000 dólares.

(5) Este poeta, uno de los más célebres poetas árabes contemporáneos, clausuró el Festival el día 1 de diciembre con la recitación de poemas suyos en la sesión especial organizada en memoria de los mártires de la guerra, ya que el «Día del Caído» se celebra precisamente el 1 de diciembre.

(palestino), Aḥmad Sulaymān Aḥmad (sirio), Nihād al-Ḥāyik (libanesa), Jalīfa al-Wiqyān (kuwaytí), Muḥammad Jayr (sudanés) y Saᶜd Darwīš (egipcio).

A la nueva y más joven generación de poetas, cuyas intervenciones fueron acogidas con mucho éxito, pertenecen Muḥammad al-Qaysī (6) (palestino), Muḥammad al-Taubī (marroquí), Muḥammad al Ṣagīr Awlād Aḥmad (tunecino), al-Ḥabīd al-Zuwaydī (jordano) y el jovencísimo poeta de Mauritania ᶜAbd Allāh Walad Būna.

No es mi intención dedicarme a hablar ahora sobre la poesía iraquí moderna; pero ya que presento una selección de poemas traducidos, sí creo conveniente apuntar algunos breves datos.

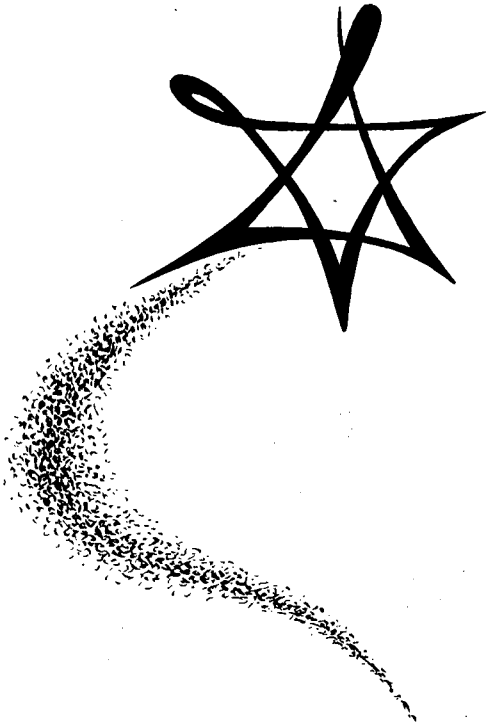
Se puede afirmar que hasta los últimos años del siglo XIX y primeros del XX, en su aplicación a temas de actualidad, la poesía árabe había seguido fiel a la imitación de la casida árabe clásica de métrica cuantitativa y monorrima. Esta tradición poética fue sustituida por una poesía de verso y metro libres por obra de los poetas sirio-libaneses que en los primeros años del siglo XX se establecieron en los Estados Unidos. Entre los principales renovadores de la poesía árabe están el internacionalmente famoso Jalīl Ŷubrān (m. 1931), Amīn al-Rīḥānī (m. 1940), Mijā'īl Nuᶜayma (m. 1988), Ilyā Abū Māḍī (m. 1957) y otros. Estos poetas, influidos por la poesía moderna de Occidente —fueron grandes admiradores de Walt Whitman, T. S. Eliot y Ezra Pound—, cambiaron los cánones estéticos y el contenido de la poesía árabe. La nueva tendencia fue aceptada y seguida con éxito por los escritores de todo el mundo árabe. La poesía iraquí también se vio afectada por la nueva tendencia creada por los poetas emigrados o en el exilio. En Iraq, la poesía ha tenido en lo que va de siglo un florecimiento importante, y dentro de las letras árabes la poesía iraquí ha jugado y juega un papel decisivo. Los dos primeros poetas del siglo XX, verdaderamente renovadores, son Maᶜrūf al-Ruṣāff (m. 1945) y Ŷamīl Siḍqī al-Zahāwī (m. 1936). A partir de ellos la creación poética iraquí inició un nuevo curso y han sido otros dos poetas iraquíes los que de manera más notoria han contribuido al florecimiento de la poesía árabe contemporánea: la poetisa Nāzik al-Malā'ika y Badr Šākir al-Sayyāb (m. 1964). Otro importante poeta cuyas obras siguen teniendo gran aceptación en el mundo árabe, y también en Occidente, en ᶜAbd al-Wahhāb al-Bayātī, poeta muy conocido en España, puesto que lleva varios años residiendo en nuestro país, y cuya poesía se ha traducido a varias lenguas.

Según la crítica, la mayor aportación de los poetas citados es que con ellos la poesía árabe se ha convertido en una poesía dirigida al hombre, al mundo entero. Es este tipo de poesía, en metro libre, el que presento en esta ocasión (7).

---

(6) Premio Ibn Jaŷāfa 1984 del Instituto Hispano-Árabe de Cultura (Madrid) por su dīwān *Manāzil fī-l-Ufq. (Jamsūna Qaṣīdat al-Ḥubb) (Casas en el Horizonte. Cincuenta Poemas de Amor).*

(7) De todas formas sigue existiendo un tipo de poesía de corte clásico, muy en boga y que incluso la nueva generación de poetas adopta en ocasiones, ya que constituye un arte que todo buen poeta debe cono-



Mi asistencia como arabista invitada a este VIII Festival de Poesía y el hecho de haber residido tres años en Bagdad ha sido lo que me ha llevado a escribir estas notas. Me gustaría ofrecer este pequeño trabajo como un modesto homenaje a Iraq, y en especial a todos los que han muerto en la guerra, algunos amigos míos. Su recuerdo permanece y ha constituido la inspiración de muchos poemas del VIII Mirbad.

A continuación presento una selección de poemas que he traducido del árabe. La revista literaria iraquí al-Aqlām (8) ha dedicado un volumen especial (n.°s 11 y 12) a la poesía iraquí contemporánea, y de este volumen he seleccionado todos los poemas excepto los dos del poeta Amŷad Muḥmmad Sa-ᶜid que pertenece a su dīwān *al-Ḥiṣn al-Šarqī* (9).

cer y ejercitar. Se ha dicho en numerosas ocasiones que a la poesía árabe le fue desde un principio mucho más difícil que a la prosa «liberarse» de toda tradición clásica. Tal vez la voluntad de no renunciar a ella jugó un papel decisivo para que esta tradición se haya conservado. Muestra de su vitalidad ha sido este VIII Mirbad, en el que la mitad de los poemas eran auténticas casidas clásicas.

(8) *al-Aqlām* (ᶜAdad jāṣṣ: «al-Šiᶜr al-ᶜirāqī al-ḥadīṯ. Nuṣūṣ wa dirāsāt. Dār al-šu'ūn al-ṯaqāfiyya al-ᶜamma. Wizārat al Ṯaqāfa wa-l-lᶜlām. Bagdad 1987). n.° 11/12. Se trata de una revista literaria publicada por el Ministerio de Cultura e Información de Iraq. Este volumen especial está dedicado a la poesía iraquí contemporánea.

(9) *al-Ḥiṣn al-Šarqī* (Dār al Šu'-un al-Ṯaqāfiyya al-ᶜĀmma. Bagdad 1987. El mismo día de la inauguración del Festival se inauguraba la feria Anual del Libro Iraquí. Se presentaban más de ochocientos títulos nuevos de literatura árabe. Además de otras muchas novedades de obras traducidas al árabe, llamaron la atención las traducciones al árabe de *Hamlet* y *Otelo* hechas por el escritor palestino-iraquí Ŷabrā Ibrāīm Ŷabrā.

10

CANTO A LA PATRIA

Sigue el rocío
sobre la superficie de las ramas,
sigue el árbol
estando erguido,
sigue saliendo la luna,
y los ojos
llenan la tierra de amor.
En cada corazón se abren unos soles
y siguen abiertas las ventanas de par en par
y siguen las calles repletas
y los soldados expectantes.
Siguen los hombres
escribiendo sus himnos
y sus escritos
confortan las almas.
Todo permanece en calma
sin que padezca
ni una mota de polvo del Iraq.

---

(10) Poema de Amŷad Muḥammad Saʿīd: Dīwān *al-Ḥiṣn al-Šarqī* pp. 19-20.

غنائية للوطن

ما يزال الندىٰ
فوق وجه الغصونْ
ما يزال الشجر
واقفاً
و القمر
طالعاً

و العيونْ
تملأ الأرض حُباً
و تفتح في كل قلبٍ شموساً
ما تزالُ النوافذ مشرعةً
و الشوارع مكتظةً
و الجنودْ
ساهرينْ
ما يزالُ البشر
يكتبونَ أناشيدهم
و أساطيرهم
يمنحون النفوسا
كل شيء يهونْ
غير أن تشتكي
ذرة
من تراب العراقْ

11

INVOCACION A IRAQ

Entre al-Baṣra y al-Mawṣul
hay un huerto árabe al que no se acercarán los cuervos.
Entre al-Baṣra y al-Mawṣul
hay mil profetas
que elevan al Sol sus leyes
y cantan la gloria del hombre.
Entre al-Baṣra y al-Mawṣul
hay un millón de combatientes
alineados como las palmeras de Dios.
Dios los protege
y les concede la nobleza árabe.
Con sus generosas manos
Dios cubre al-Baṣra
al-Mawṣul
Bagdad
al-Kūt
y Mīsān
protege Ur
Aš̌ūr
y Bābil.
Entre al-Baṣra y al-Mawṣul
hay un millón de combatientes
que rondan envueltos en túnica sagrada
frente al ogro bárbaro
maldito...
permanecen firmes
entre la flor
y la peste.

---

(11) Poema de Amŷad Muḥammad Saʿīd: Dīwān cit. nota precedente, pp. 67-68.

دعائية للعراق

ما بينَ البصرة و الموصل
حقل عربي لا تقربه الغربان
ما بين البصرة و الموصل
الفُ نبي
يرفع للشمس شرائعَهُ
و يغني مجد الانسانْ
ما بين البصرة و الموصل
مليون مقاتلْ
يصطفون كنخل اللّهِ
و يحنو اللّه عليهم
يعطيهم فجراً عربياً...
بيديهِ الواسعتين
يغطي اللّهُ البصرَةَ
و الموصِلَ
بغداد
الكوت
و ميسان

و يحمي اورَ
و آشورَ
و بابلْ
ما بين البصرة و الموصل
مليون مقاتلْ
يلتفّون كثوبٍ قدسيٍّ
في وجه الغول الوحشي
الملعونْ

يقفون
ما بين الوردةِ
و الطاعونْ

12

SOFOCACION

1

Una hemorragia se extiende
desde el corazón al horizonte,
desde el pájaro al disparo,
desde el día a la noche.
Un vaso lleno de óxido y polvo,
un sopor que arrebata la cabeza,
una ceguera que secuestra el ojo,
la fisura hacia el no límite,
el pasadizo hacia el no país,
el viaje hacia el no asentamiento;
por al-Andalus el corazón se enternece y despierta,
por la ausente, una flor de piedra,
casidas de lluvia;
tiene labio y almohada,
tiene cuello y lecho.

2

Los puentes del retorno son gacelas de fiebre,
laderas de lodo y sal;
la imagen del santuario es de humo,
los ojos del viento apuntan hacia ella,
las leyendas de la quimera y los cuentos de la noche
se ausentan de su memoria;
allá..., una nube,
barro,
destello,
zumbido,
sequía,
primavera;
allá..., tú.

---

(12) Poema de ᶜAbd al-Raḥmān Maʔīd al-Rubayᶜī: *al-Aqlām* pp. 40-41.

اختناق

١

نزفٌ يطول
من القلب الىٰ الأفق
من العصفور الىٰ الاطلاقة
من النهارِ الىٰ الليل
كأسٌ مترعةٌ بالصداً و الغبار
نعاسٌ يسلب الرأس
عمىً يصادر الأعين
الفجوة الىٰ اللامدى
الممر الىٰ اللاوطن
الرحيل الىٰ اللاقرار
لأندلس القلب حنينٌ يقظ
للغائبة زهرة من حجر
قصائد من أمطار
لها شفةٌ و وسادة
لها العنق و السرير

٢

قناطرُ الرجوع غزالات من الحمّىٰ
سفوحٌ من الغرين و الملح
نُصُبُ المزار من دخان
عيون الريح مسددة نحوها
أساطير الوهم و حكايا الليل غائبة عن ذاكرتها
ثمة غيمة
طين
شعاع
أزيز
قحط
ربيع
ثمة أنتِ

Esta voz potente mía
no escancia los cactus del desierto:
a ese árbol estéril
lo cubre la arena,
escondiéndose en él los escorpiones de la soledad,
cercado por quien está allí,
huyendo de quien está allí,
en mis viñas,
mis palmeras,
mis ventanas,
mi pasión,
mi muerte.

4

Un viajero sin acompañante;
lo abandonaron los palacios de azulejos,
lo habitaron los espejos de la derrota y de la adulación;
ocupado por su silencio,
sofocado por él,
asesinado por él,
¿qué alegría disipa su melancolía
conduciéndole hasta allí?

5

Lo avientan los aires de la tristeza,
¿cómo lo recogerá el rocío de la alegría?

6

Un cetro para la princesa del cedro,
ofrendas para esa que se refugia en la soledad y en los poemas.
¿Quién alcanza su trono montañés?

٣

صوتي الملعلع هذا
لا يسقي صبّير البراري
تلك الشجرة الجلحاء
يحتلها الرمل
تتخبأ فيها عقارب الوحشة
مسيّجٌ بمن هناك
لائذٌ لمن هناك
بكرومي
نخيلي
نوافذي
عشقي
موتي

٤

مسافر بلا ندمان
هجرتْه قصور القرميد
ساكنتْه مرايا الانكسار و التملق
محتل بصمته
مخنوق به
مقتول به
أي حبور
يبدد اختباله ؟
يفضي به الىٰ هناك ؟

٥

ذرّته رياح الحزن
كيف يلمه ندى الفرح ؟

٦

صولجانٌ لأميرة الأَرز
قرابين لتلك اللائذة بالوحدة و الأشعار
من يصل عرشها الجبلي ؟

¿quién enciende el fuego en los braseros de nieve?
¿quién anuncia la boda durante las estaciones del polvo?

7

Palomas, ramas, pastores, amantes;
amuletos, párrocos,
santos, beatos, anacoretas, niños, estrellas,
alheña y promesa de un abrazo.

8

¿Dónde están las velas de los ríos de verano?
¿dónde están los vientos de los barcos que arriban?

9

Un saludo que anuncian los jardines del día;
para la princesa del cedro, me armo con el milagro,
proclamo la república del céfiro,
me embriago como el águila en su cielo,
como un pez que se mece en la ola,
luego, la sigo.

من يشعل النار في مواقد الثلج ؟
من يعلن العرس في فصول الغبار ؟

٧

حمائم ، أغصان، رعاة ، عشاق، تمائم ، خوارنة ،
قديسون، مصلون، زهّاد، أطفال، نجوم ،
حنّاء و وعدٌ بالعناق

٨ .

أين الأشرعة لأنهر الصيف ؟
أين الرياح لسفن القادمين ؟

٩

سلامٌ تزفّه حدائق النهار
لأميرة الأرز أتسلح بالمعجزة
أعلن جمهورية النسيم
أنتشي مثل نسر في سمائه
مثل سمكة تتوسد الموج
ثم أتبعها .

13

AL-BAṢRA

Ella, como es costumbre de sus gentes sencillas,
cometía la heroicidad y el sacrificio,
destilaba la Historia en milagro,
en signos de victoria,
y con su semblante árabe,
en todas las épocas
-la ciudad de los poetas y de los sabios-
resistió a los invasores.
Y con el árbol más noble, la palmera,
y con su estero,[14]
era para los caídos
en su ascensión al cielo
el alimento del paraíso.
La poesía era el secreto de su juventud
y la heroicidad de su gente el pilar.

Los bucles de tus cabellos en los espejos
del mar:
una ventana y un pájaro que vuela,
y dos rosas,
y yo soy el viajero en el tiempo
y en el espacio
y en los exilios léxicos y métricos
mi lenguaje brota con tu luz
y se convierte en los candiles de la ternura,
florece,
se convierte en moradas para los corazones...,
se convierte el tiempo en un jardín.
El mar es el espejo del jardín y del tiempo.

---

(13) Poema de ᶜAbd al-Wahhāb al-Bayātī: *al-Aqlām* p. 6.

البصرة

كانت، كعادة أهلها البسطاء
تجترح البطولة و الفداءْ
تستقطر التاريخ معجزةً
وشارات انتصارْ
و بوجهها العربيّ
في كل العصورِ
ـ مدينة الشعراء و العلماءِ ـ
قاومت الغزاةْ
و بأكرم الشجرِ النخيلِ
و شطها،
كانت الى الشهداء في معراجهم
زادَ المعادْ:
الشعر سر شبابها
و بطولة البشر البناة

خصلات شعركِ في مرايا
البحر:
نافذة و عصفورٌ يطيرُ
و وردتانْ
و أنا المسافرُ في الزمان و في
المكانْ
و في منافي الأبجدية و العروضْ
لغتي بضوئك أورقت
صارت قناديل المحبةِ
أزهرت
صارت منازل للقلوبْ
صار الزمان حديقةً
و البحر مرآة الحديقة و الزمانْ.

Mi país se vestía con la túnica de la primavera.
Detuve mi montura
y dije:
¿por cuánto vende,
mi Sultana,
esta luz azul, rosada,
esta túnica,
estos jazmines?
Me respondió riéndose...
"Por todas las casidas
de los poetas,
pero no los venderé".

(14) Šaṭṭ al-ᶜArab.

كانت بلادي يرتدي ثوب الربيعْ
أوقفت راحلتي
و قلت :
"بكم تبيعْ
سلطانتي،
هذا الضياءَ الأزرقَ و الورديّ
هذا الثوبَ
هذا الياسمينْ ؟"
قالت : "بكل قصائدِ
الشعراءِ "
ضاحكةً
و لكن لن أبيعْ

REFLEXION [15]

¿Quién sabe
qué le confiesa la estrella al manantial
desde el atardecer hasta el alba?
¿Quién sabe
qué le susurra el pájaro
a las ramas y a las copas de los árboles del bosque
durante la estación del invierno?
¿Quién sabe
cuántas penas sufre el poeta cuando busca
los riachuelos y los manantiales
y cuántas veces agoniza
para que un ave encienda una de sus palabras?
Yo también, cuando expiro mi último aliento:
Cuánto rescoldo dorado permanecerá en mi corazón,
y sobre cuántos mundos, dentro de mí, caerá la destrucción?

---

(15) Poema en lengua curda del poeta Laṭīf Hahlmaht. (Traducción al árabe de Benjamín Johanna Daniel): *al-Aqlām* p. 63.

تساؤل

مَنْ ذا الذي يعلم
ما الذي تفضي به النجمة للينبوع ؟
من المساء و حتىٰ الصباح ؟
من ذا الذي يدري
ما الذي ينبس به الطائر
لاغصان و افرع شجر الغاب
طيلة موسم الشتاء ؟
من ذا الذي يعلم :
كم يتجشم الشاعر من العناء للبحث
عن الجداول و الينابيع
و كم مرة تفيض روحه
كي يشتعل طائر كلمة من كلماته ؟
أنا الاخر عندما ألفظ اخر انفاسي
كم جذوة ذهبية ستظل في قلبي
و كم عالَم سيحل به الخراب في رأسي ؟

EL SOL [16]

!Oh!...!Oh Sol remoto!
Estoy loco de amor por ti
y no tengo nada más que la poesía.
Tenderé mis poemas
en las ramas y las copas de los robles de Kūwīstān, [17]
en los labios de los niños de mi tierra,
y me encaminaré hacia ti.

(16) Poema de Laṭīf Hahlmaht: *al-Aqlām* p. 63.
(17) Son las zonas montañosas muy frías.

الشمس

آه .. ايتها الشمس القصية
انا الهائم بكِ حبًا
و ما لي غير الشعر
لسوف أعلّق اشعاري
علىٰ اغصان و أفرع سنديانات كويستان
و شفاه اطفال بلادي
و أيمم شطركِ

18

INTERROGANTE

Le dije un día
que los poetas descubrieron la Historia.
Le dije un día que yo soy un "poeta":
se levanta si se le mata,
sacrifica la vida si se le ignora,
no se le perdona que la oscuridad se pose sobre su horizonte

y que eleve un espacio entre dos heridas ...

Aglomeraba la luz en mis ojos
y una vela entresacaba de mis ojos
una Historia de mentiras.

Al principio el juego era
que yo engañase a las velas,
que pretendiese un deseo
y que me tendiera sobre la "virtud" de la humildad.

Y de repente
se enfría el ardor del poema,
se abate el cadáver de la letra
en la horca de las palabras.
Y su mano dibuja, donde el poema parece una mentira,
un interrogante.

(18) Poema de Munḏir al-Ŷabbūrī: *al-Aqlām* pp. 68-70.

علامة استفهام

أخبرتُها يومًا
بأن الشعراء اكتشفوا التاريخ !
أخبرتُها يومًا بأني "شاعر"
ينهض إذْ يُقْتَلُ
يستشهد إذْ يُجْهَلُ
لا يغفر ان يحطّ فوق أفقه الظلامْ

. . .

و يعتلي مسافة ما بين جرحين

. . .

و كنتُ أجمع الضوء بعينيّ
و كانت شمعة تستلّ من عينيّ
تاريخًا من الكذب

. . .

ابتداءً كانت اللعبة
ان أخادع الشموع
ان ادّعي الشوق
و استلقي على "فضيلة" الخشوع

. . .

و فجأةً
تبرد حمّى الشعر
تهوي جثة الحرف على
مشنقة الكلامْ
و كفها ترسم حيث الشعر يبدو كذبةْ
علامة استفهام

NOCTURNO 1[19]

Tal vez huyo de ti, de mí; huyo de este mundo,
me sumerjo en la escena de una película
en un libro,
en el silencio de la calle, en el juego del viento;
pero la noche me persigue,
y la noche continúa persiguiéndome,
y la cinta del silencio me envuelve:
algo se mueve en la oscuridad,
un tic-tac se balancea sobre el muro,
un agua gotea..., gotea..., gotea...

Un espejo brilla en las profundidades del fuego;
de lo alto de la repisa llega un diálogo,
la voz del pasado..., la voz del futuro;
en ese instante no hay presente,

todo se mueve en el futuro.

(19) Poema de la poetisa Mayy Muẓaffar: *al-Aqlām* p. 73.

ليليات 1

قد أهرب منك و مني .... أهرب من هذا العالمْ
أغرق في مشهد فلمٍ ..
بكتابْ
في صمت الشارعِ .. لهو الريحْ
لكنَّ الليلَ يتابعني ..
بل يبقى الليل يتابعني
و شريط الصمت يكممني :
شيء يتحرك في العتمة
تكٌ يتأرجحُ فوق جدارْ
ماء يقطر .. يقطر.. يقطر

مرآة تلمع في أعماق النارْ.
من أعلىٰ الرفّ يجيءْ حوارْ
صوت الماضي .. صوت الآتي
لا حاضر في هذه اللحظة

كلٌّ يتحرك في الآتي

¿ POR QUE ?[20]

Te reíste de mí, y no sabías
con qué susto, y el corazón tembloroso,
robé la manzana
del jardín de los vecinos.
Corrió el jardinero, deprisa, tras de mí,
vio la manzana en tu mano,
me miró enfadado.

Se cayó la manzana de tu mano,
esa manzana en la que
hincaste tus dientes,
se cayó en el polvo.

Y hasta ahora, después de años,
existe en mi oído un zumbido tenue, tenue...
tu partida...

la pérdida de nuestra manzana...
aumentan mis sufrimientos.

Sigo pensando,
me sumerjo en el oleaje de la memoria.
Me pregunto ¿por qué?, ¿por qué
no tenemos un manzano en el jardín de nuestra pequeña casa?
¿por qué se nos priva de... manzanas?

---

(20) Poema de Nāfiᶜᶜ Aqrāwī: *al-Aqlām* p. 75.

لماذا ؟

لقد ضحكت عليّ .. و لم تعلَمْ.
بأي رُعبٍ .. و قلب مهتز
سرقْتُ التفاحَ
من حديقة الجيرانِ
ركض البستانيُ ... بسرعة ورائي
شاهد التفاح في يدك ..
نظر اليّ غاضبا

وقعتِ التفاحةُ من يدك
تلك التفاحة .. التي..
غرَسْتَ فيها أسنانك ..
وقعت في التراب ..!

و إلىٰ الآن ... بعد سنين ..
في أذنيّ .. طنينٌ .. هادئٌ .. هاديءْ
ذهابُكَ ...

فقدانُ تفاحتنا ::
تزيدُ آلامي
أظَلّ أفكرُ ..

اغرق في تلاطُم ذاكرتي
أقول ـ لماذا .. ؟ لماذا .. ؟
لا نملك في حديقة بيتنا الصغير تفاحاً .. ؟
لماذا نحنُ محرومونَ .. منَ التفاحْ .. ؟

TRAVESIA[21]

Como nubes que se desvanecen en el viento
pasamos con los días en su travesía,
desde una ola errante a una costa herida.
Como una bruma en la espaciosa lejanía
pasa con nosotros una nave desconocida,
desde un puerto truncado a uno en el viento.
Como una probabilidad lóbrega es nuestra travesía:
nos sumergimos en su oscuridad... para descansar.

(21) Poema de Hādī Yāsīn ᶜAlī: *al-Aqlām* p. 77.

عبور

مثل سحاب ساقط في الريحْ
نمضي مع الأيام في عبورنا
من موجة تائهة لشاطيء جريحْ
مثل ضبابٍ في المدى الفسيحْ
تمضي بنا سفينة مجهولةٌ
من مرفا منكسر لمرفا في الريحْ
مثل احتمال غامض عبورُنا
نمعن في غموضه لنستريحْ

22

MALA JUGADA

¡Cuántas veces ha llamado un viento a nuestra puerta
haciéndonos creer que era él el que venía!
Y cuando me levantaba para abrir la puerta,
me decía a mí mismo: ¡Cuántas veces nos arropamos en nuestra ilusión!
¿Qué sucedería si él
se equivocara de camino una vez y viniera?
¿Cómo, entonces, concluiría el invierno?

(22) Poema de Hādī Yāsīn ᶜAlī: *al-Aqlām* p. 78.

لعبة

كم طرقتْ ريحٌ علىٰ بابنا
و أوهمتنا انه الآتي
و كلّما قمتُ لفتح الباب
قلتُ لنفسي كم تدفانا على وَهْمِنَا ؟
ماذا تُرىٰ لو أنه
قد أخطأ الطريق مرةً و جاءْ ؟
كيف إذن سينقضي الشتاءْ ؟

REIVINDICACIÓN DEL PASSAT ISLÀMIC DE TORTOSA (713-1148)

Por
PERE BALAÑÀ I ABADIA

Fa pocs mesos, l'incansable investigador Míkel de Epalza, que des d'Alacant ha contribuït més a la història de la Catalunya islàmica que els propis estudiosos del nostre país, en presentar un «dossier» publicat al número 2 de la revista «T(D)» (Tortosa, Entretemps 1987) ja deixava constància que:

«La història àrab de Tortosa, que dura gairebé quatre segles i mig i es perllonga un període semblant amb població musulmana residual (mudèjars i moriscos) fins a l'expulsió a començaments del segle XVII, mereix un estudi global detingut, encara per fer» (pàg. 13).

Detallant aquesta afirmació tan taxativa, hem d'esmentar, tanmateix, l'esforç realitzat ja fa anys per un historiador que, com a handicap, atès que no era arabista tampoc no va poder accedir a una gran part de les fonts documentals necessàries per a la redacció d'una síntesi monogràfica valuosa. Parlem, és clar, del treball d'Enrique Bayerri y Bertomeu, *Historia de Tortosa y su comarca* (Tortosa, Impr. Algueró i Baiges, a partir de 1933). Els capítols que li devem, referents a *La Comarca de Tortosa, en el concepto geográfico de los escritores árabes del Medioevo (Siglos VIII-XIV),* a les pàgs. 589-614 del volum I (1933), i *La Edad Media comarcal-tortosina (414-1516). Segunda época: Dominación árabe (711-1148),* dins el volum VI (1954), pàgs. 319-688, donen un total de 386 pàgines, xifra que, per a un «estudi global» com el que proposa Epalza, hauria d'haver estat suficient. Però Bayerri no tenia l'esperit crític suficient per veure el bosc a través dels arbres de primera fila. Llegí moltíssim, aplegà una informació quantitativament notable..., però no va poder ni copsar ni transmetre el pols de la Tortosa islàmica real.

Per poder escriure la Història (així, en majúscules) del període islàmic de

Tortosa, en primer lloc cal tenir accés als treballs de base ja existents. Això és, per exemple, un dels retrets, que hom li pot fer a un llibre recent que, d'una altra banda, hem de valorar positivament pels seus continguts pedagògico-didàctics. Parlem de l'obreta de Roser Reynal, *Abú-Béquer, el tortosí. La Catalunya sarraïna* (Barcelona, Graó («Biblioteca de la Classe», 25), 1987, 62 pàgs.). L'autora, tot aprofitant la biografia d'un musulmà il·lustre de Tortosa, no hi ha incorporat cap dels nombrosos estudis seriosos que aquesta personalitat ha suscitat arreu del món.

Establertes aquestes premisses, doncs, el nostre objectiu present és ben senzill: proposar a les institucions de Tortosa la publicació prèvia d'un aplec d'estudis (és a dir, assenyalar la documentació essencial o matèria primera) que permetrien de dur a terme la tasca crítica de garbellar un volum d'informació global molt extens i extreure'n una síntesi que esdevindria la «Història de la Tortosa islàmica», o sia, la que un especialista com ara Epalza considera que «encara és per fer».

Una darrera consideració prèvia. Si Bayerri, quasi tot sol, fou capaç de donar a la llum la seva *Historia de Tortosa,* que consta de diversos toms i milers de pàgines, ¿no podem esperar que les nostres institucions actuals, que disposen de mitjans econòmics per finançar les iniciatives de caire cultural, es decideixin finalment a esmerçar una part dels seus recursos per tal de posar a l'abast dels tortosins —de tots, sense tenir en compte el seu vot futur— una obra que els ajudi a recuperar i a entendre un període clau del seu passat col·lectiu?

Amb un cert escepticisme d'entrada (ja sabem que «las cosas de palacio van despacio»), a continuació, per tant, ens limitem a oferir la llista dels elements que podrien constituir aquest recull bàsic. Simplifiquem les qüestions purament bibliogràfiques i adoptem un ordre cronològic senzill i útil, perquè, com és lògic, cada un dels estudis aplegats ha tingut la possibilitat d'accedir i de tenir en compte les aportacions dels anteriors.

Així, doncs, un bon llibre, que podria dur el títol *La Tortosa islàmica (713-1148). Materials de base,* hauria d'incloure els treballs següents (prescindeixo del dossier publicat el 1987 a «T(D), Revista d'Arts i Lletres», tan recent), així com també de l'article de Joan Abril, *Un capítol de la meva actuació a Tortosa,* publicat originalment en aquesta ciutat l'any 1928 i reeditat allí mateix el 1985, amb notícies de les primeres troballes arqueològiques islàmiques *in situ):*

1) Francisco Pons Boigues, *Anécdotas de un aventurero musulmán de Tortosa,* «Journal Asiatique» (París), febrer-març, 1861 (reproduït a «El Archivo» (Denia), n.° 2 (agosto 1887), pp. 25-29.

2) Francisco Codera (Zaidín), *Monedas árabes de Tortosa,* «Revista de Ciencias Históricas» (Gerona), 1881, 27 pàgs.

3) Johann Gustav Stickel, *Arabische Tortosamünzen mit Monatsnamen,* «Numismatische Zeitschrift», XIII (1881), pp. 1-5.

4) Joaquín Miret y Sans, *La carta de franquicias otorgada por el conde de Barcelona a los judíos de Tortosa,* dins *Homenaje á D. Francisco Codera,* Zaragoza, 1904, pp. 199-205. (S'hi estableixen les relacions dels jueus amb els musulmans tortosins).

5) Antonio Prieto Vives, *El jalifa Nabil, rey de Tortosa,* «Memorial Numismático Español» (Madrid), I (1920), pp. 14-17. (La citació de Bayerri d'una monografia d'Antonio Vives Escudero titulada *Nabil, rey de Tortosa,* 14 pàgs., sense cap altre detall, sembla que és una confusió amb l'estudi de Prieto Vives).

6) Antonio Prieto Vives, *Los reyes de taifas. Estudio histórico-numismático de los musulmanes españoles en el siglo V de la hègira (XI después de J. C.),* Madrid, Centro de Estudios Históricos, 1926, 280 pàgs. (El regne de taifes de Tortosa hi és tractat mitjançant les seves encunyacions pròpies, en un capítol aïllat).

7) Évariste Lévi-Provençal, *Tortosa,* dins *Encyclopédie de l'Islam,* Leiden, IV (1938), pp. 856-857. (L'article devia ésser redactat vers el 1935, tenint en compte la publicació fraccionada de l'enciclopèdia).

8) Évariste Lévi-Provençal, *Ṭurtūša,* dins *La péninsule ibérique au Moyen Age d'aprés* le Kitāb ar-rawḍ al-miᶜṭār fī ḫabar al-aktār *d'Ibn ᶜAbd al-Mun'im al-Ḥimyarī,* Leiden, E. J. Brill, 1938, pp. 124-125 del text àrab i 151-152 de la traducció francesa. (Només cito aquest text àrab, del qual hom pot consultar la traducció castellana —realitzada directament sobre la francesa i no l'aràbiga— per María del Pilar Maestro González, *Al-Ḥimyarī. Kitāb ar-rawd al-mi'tar,* Valencia, Anubar, «Textos medievales, 10», 1963, pp. 253-256, perquè segurament és la més extensa entre les que figuren dins les descripcions dels geògrafs àrabs medievals, superior a les d'al-Razí, al-Udrí, al Bakrí, Yaqút, al-Qazwíni, Ibn Saíd, etc.).

9) Leopoldo Torres Balbás, *Atarazanas hispanomusulmanas,* «Al-Andalus» (Madrid-Granada), XI (1946), 175-209. (Les drassanes de Tortosa són comtemplades a les pp. 181-182; l'article ha estat reproduït al recull de treballs de l'autor titulat *Obra dispersa. I. Al-Andalus. Crónica de la España musulmana, 3,* Madrid, Instituto de España, 1982, on les drassanes de Tortosa ocupen les pp. 136-137).

10) José María Millás Vallicrosa, *Personalidad científica de Abu Béquer el Tortuxí,* original inèdit de 27 pàgs. que fou presentat amb el lema «La Tortosa árabe, emporio de las ciencias y de la riqueza», als Jocs Florals convocats a Tortosa (el dia 25 de juliol de 1948) amb motiu de la celebració del «VIII Centenario de la Reconquista (1148-1948)». Gràcies a l'amistat del director de l'Arxiu Municipal, Jesús Massip i Fonollosa, i a les seves gestions diligents, el text ha estat localitzat ara fa poc temps. Malgrat que Millàs considera més les facetes literària, religiosa i jurídica del savi tortosí —sabem que també fou un eminent naturalista—, som en presència d'una monografia encara vàlida.

11) David Romano Ventura, *Personalidad lingüística y filológica de Abu Béquer el Tortuší,* també original inèdit de 23 pàgs., aconseguit per la matei-

xa via que he explicat al número anterior (la tasca de la família Massip-Bonet respecte a la ciutat de Tortosa potser serà reconeguda algun dia com cal!), que fou presentat i llegit públicament al certamen esmentat, amb el lema «Ua-l-lahu álam» —Déu ho sap!—. Les vessants lingüística i filològica d'Abú Bakr al-Turtuxí, considerades només a través de la seva obra principal, el *Siràij al-mulúk*, seguint la traducció castellana que en publicà Maximiliano Alarcón Santón, *Lámpara de los príncipes, por Abubéquer de Tortosa,* Madrid, Instituto de Valencia de Don Juan, 1930-1931, 2 vols., LXIII + 437 + 546 pàgs., són encarades fonamentalment considerant el concepte de la ciència etimològica en l'autor de Tortosa que gaudí d'un prestigi universal en el món islàmic del seu temps.

12) Rodrigo Pita Mercé, *Sobre la toponimia árabe de Tarragona y Tortosa,* «Boletín Arqueológico» (Tarragona), LII (1952), 69-77. (Convindria incloure'l, a pesar que la manca de coneixements de la llengua aràbiga de Pita l'obligava a treballar amb materials de segona mà; valorem, doncs, la seva tasca de recopilador, almenys! En el llibre *L'empremta islàmica a la Catalunya naixent (713-1153),* Sabadell, Ausa, «Orientalia Barcinonensia», 1989, 250 pàgs., a l'apartat «2.1. La figura cabdal de Millàs i Vallicrosa», parlo més extensament d'aquest «problema»).

13) Manuel Gas Mañá, *Tortosa, quanta fuit. III. Árabe,* «La Zuda» (Tortosa), I, n.° 2 (1955), pp. 35-38, n.° 3, pp. 54-56, i n.° 4-5, pp. 88-90. (La desaparició d'aquesta revista d'àmbit local, avui dia difícil de trobar, aconsella la reedició de les col·laboracions que, sobre la Tortosa islàmica, s'hi van publicar).

14) Eduardo Serres Sena, *Tarragona-Tortosa, unidad estratégica para su reconquista,* «La Zuda» (Tortosa), I, n.° 4-5, pp. 90-92. (La justificació de l'oportunitat de reedició és explicada en el número anterior).

15) Juan Vernet Ginés, *Ambiente cultural de la Tortosa del siglo XII,* «Tamuda» (Tetuán), V (1957), 330-339. (Un del estudis més sòlids, fet a base dels repertoris biogràfics escrits pels musulmans andalusins de l'Edat Mitjana).

16) Manuel Grau Montserrat, *Contribución al estudio del estadio cultural del valle del Ebro en el siglo XI y principios del XII,* «Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona» (Barcelona), XXVII (1957-1958), pp. 227-272. (Confegit amb la mateixa òptica que l'article citat immediatament abans, potser s'hi podrien eliminar les referències a les personalitats de Saragossa i de llocs altres que Tortosa).

17) Francisco J. Gas Carpio, *Los árabes de la Tortosa medieval,* «La Zuda» (Tortosa), VI, n.° 38 (1960), pp. 752-766. (Idèntiques raons que per als números 13 i 14).

18) Juan Vernet Ginés, *Antropónimos árabes conservados en apellidos del Levante español,* «Oriens» (Leiden), XVI (1963), pp. 145-161. (Molts dels antropònims són vigents encara a les terres de Tortosa, i, en canvi, curiosament, l'estudi fou poc o quasi mai aprofitat en el «Col·loqui (d'Onomàstica) de Tortosa», celebrat en aquesta ciutat els dies 12 i 13 de juny de 1981, el qual citaré novament més endavant).

19) Joaquín Vallvé Bermejó (apartat dedicat a Tortosa, dins) *Una descripción de España de Ibn Gālib,* «Anuario de Filología» (Barcelona), 1 (1975), p. 375. (L'autor de l'estudi, actualment catedràtic de la Universidad Complutense de Madrid, acostuma a justificar les seves recerques amb una acurada bibliografia, que aquí serviria de complement).

20) Pere Balañà i Abadia, *Toponomía aràbigo-catalana: Lleida, Tortosa i Tarragona segons un manuscrit àrab inèdit de la Biblioteca Reial de Rabat,* «Treballs de la Secció de Filologia i Història Literària, II», Tarragona, Institut d'Estudis Tarraconenses Ramon Berenguer IV, 1981, pp. 69-91. (La part referent a Tortosa, pp. 80-88, com tot l'estudi en general, ha d'ésser corregit seguint les observacions, quasi sempre encertades, de l'edició de Luis Molina apareguda amb el títol *Una descripción anónima de al-Andalus,* Madrid, Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 1983, I, pp. 74-75, i II, p. 80).

21) Maria Àngels Massip (i Bonet), *II. Topònims conflictius* (de les terres de l'Ebre), «Societat d'Onomàstica. Butlletí interior» (Barcelona), V (1981): Col·loqui de Tortosa, pp. 13-16. (Pràcticament tots els noms de lloc tractats són d'origen àrab: Alfacs, Algadir, Aluet, La Cava, etc.; altres passatges de les 48 pàgs. de què consta el número monogràfic de la revista també són aprofitables; per exemple, les pp. 7-10.

22) Pere Balañà i Abadia, *Miscel·lània Islamo-Catalana. Tortosa, nucli cabdal de la política exterior (califal),* «Diplomatari» (Barcelona), II, n.º 5 (març 1981), pp. 49-53. (D'aquest text, publicat en una revista poc difosa, cal corregir-ne molts errors tipogràfics, de transliteració, etc., i, per contra, veure-hi l'aportació de textos àrabs traduïts al català per primera vegada).

23) Pere Balañà i Abadia, *Un jueu de Tortosa (segle X^è) informador dels geògrafs àrabs medievals,* «Quaderns d'Història Tarraconense» (Tarragona), III (1982), 9-28. (La monografia sobre aquest jueu «islamitzat» forma part d'una sèrie de recerques que li he dedicat. Trio aquesta en concret perquè és la que aporta més documentació sobre la personalitat de la Tortosa islàmica que, curiosament, ha centrat més l'interés dels erudits de tot el món, àdhuc pel davant d'Abú Bakr al-Turtuxí. Malgrat això, encara trobem dubtes sobre la seva trajectòria —per exemple a la darrera contribució que apleguem aquí amb el número 25. I bé que, aparentment, la revista «Historia y Vida» (Barcelona-Madrid) és de divulgació, també ha publicat (1988) un article titulat *El espionaje en la Edad Media. Ibrahím ibn Yaqúb de Tortosa, un arquetipo casi inédito,* en què insereixo dades i interpretacions noves).

24) Albert Curto Homedes i d'altres, *Excavacions al castell de la Suda de Tortosa,* «Sharq al-Andalus. Estudios Àrabes» (Alicante), 1 (1984), pp. 141-145. (Inici de la recuperació de l'interès per l'arqueologia islàmica de Tortosa en els nostres dies, l'àmbit restringit de difusió de la revista —la qual avui dia representa la millor contribució científica per al passat islàmic de Catalunya, paradoxalment, car es publica a Alacant— i la qualitat intrínseca de l'estudi aconsellen la seva reedició).

25) Joaquín Vallvé Bermejo, *La división territorial de la España musul-*

mana, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto de Filología, Departamento de Estudios Árabes, 1986, 351 pp. (La ciutat de Tortosa, en la seva qualitat de «districte» durant l'època del califat andalusí, hi és estudiada a les pp. 294-295, amb referències al cronista al-Razí, que no he encabit aquí ateses les nombroses edicions i traduccions existents).

Un volum (o dos, si escau) que aplegués aquests vint-i-cinc textos tindria una extensió aproximada (prescindint de les característiques tipogràfiques de les publicacions originals) d'unes 300 pàgines. Amb un disseny gràfic atractiu, les il·lustracions pertinents, un pròleg que podria procedir de la institució patrocinadora, una introducció adient i els apèndixs i índexs que acostumen a resultar imprescindibles per a la consulta eficaç del text tal vegada arribaria a les 350 pàgines. Ara bé, no hi ha cap mena de dubte que les 386 de Bayerri serien superades amb escreix des del punt de vista de la qualitat històrica!

Tot esperançats que aquesta proposta de projecte sigui acollida amb ganes de traballar per la història i la cultura de Tortosa, només dues observacions darreres serviran per cloure aquestes disquisicions.

En primer lloc, com a mínim esperem haver col·laborat a la informació de les persones interessades, en la mateixa línia que guià Jesús Francesc Massip i Bonet en escriure la seva *Síntesi d'historiografia tortosina,* publicada a «T(D), Revista d'Arts i Lletres» (Tortosa), n.º 1 (Estiueig 1986), p. 39.

En segon, i per acabar, enguany —1989— es compleix el centenari de l'aparició dels modèlics *Orígenes históricos de Cataluña,* de José Balari Jovany (n'hi ha una segona edició realitzada a *San Cugat del Vallés* per l'*Instituto Internacional de Cultura Románica*, l'any 1964, en 2 volums). Doncs bé, allí ja s'hi deia (vol. I, p. 46):

«Los nombres locales de origen musulmán eran en mayor número en el territorio de Tortosa, pues allí la población sarracena fue muy densa. Al conceder Ramón Berenguer II, en el año 1097, al monasterio de Sant Cugat del Vallés, la villa de la Rápita, entonces *Arabita*, y sus *villulas* para cuando Tortosa fuese por él mismo conquistada cita los nombres de estas *villulas,* que son como sigue: Baf, Bengalem, Benalcale, Benidurames, Melia, Benimantell, Benimorec, Benicratuli, Benitaba, Beniaeil, Benimordoc, Benimarvan, Barbaira, Beniobdulbar, Benjalima, Beniciba, Benimuncella, Benifougia, Benijarip y Benijolima».

Tots els «Beni-» designen grups familiars o clans musulmans que havien establert llur residència a Tortosa o a les seves rodalies. Els tortosins d'avui en són en gran part descendents i, per tant, no poden ni renegar de ni renunciar al seu passat. Perquè, com hom ha afirmat tan sovint, «el poble que renuncia a la seva història està condemnat a perdre la seva identitat».

Llinars del Vallés, 23 octubre 88

BIBLIOGRAFÍA ITALIANA DE TEMÁTICA ARABE (II)

Por
MARÍA MAGDALENA MARTÍNEZ ALMIRA

Con este título deseo presentar dos trabajos de investigación realizados y publicados en Italia, ejemplares que constituyen una seria ayuda para el mejor conocimiento del mundo musulmán. Las obras en cuestión son dos, si bien una de ellas esta publicada en dos volúmenes, me refiero aquí a los estudios publicados en honor del Profesor Roberto Rubinacci que más adelante presentaré.

A modo de introducción he de decir que en ningún caso se trata de obras de investigación o estudios interconexos, puesto que el primer texto, *Fonti e Studi italiani per la storia dell-Africa* está inserto en un proyecto de investigación constituido en el año 1982; mientras que el segundo trabajo, *Studi arabo-islamici in onore di Roberto Rubinacci nel suo settantesimo compleanno* tiene como su mismo título indica, una finalidad muy concreta: el homenaje por su cumpleaños a Roberto Rubinacci.

El libro titulado *Fonti e studi italiani per la storia dell'Africa* es el volúmen II de la obra que bajo el mismo epígrafe presenté en el número anterior de la revista «*Sharq Al-Andalus*» (1). La obra a cargo del Profesor Federico Cresti ofrece reseñas sobre una serie de documentos del Magreb que comprenden desde el siglo XVII hasta el XIX. La presentación ha sido efectuada por el Profesor Salvatore Bono, artífice en gran medida de la constitución de este proyecto investigador que integra a numerosos «africanistas» italianos. Los documentos, publicados por la Universidad de Estudios-Departamento de Ciencia Histórica de Perugia en 1988, están concebidos en dos grandes bloques: el primero de ellos comprende 22 volúmenes procedentes del Archivo Stori-

(1) Al respecto, consultar la «Bibliografía italiana de temática árabe», en «*Sharq Al-Andalus*». *Estudios Árabes*, n.º 4, 1987 donde se presente el primer volumen de la serie citada.

co della Sacra Congregazione per l'Evangelizzazione dei Popoli (già «De Propaganda Fide»), bajo la serie «Scritture Riferite nei Congressi» y que abarca la zona geográfica conocida como «Barbaria», la cual incluye a todos los países de Africa del Norte excepto Egipto. Estos documentos se fechan entre 1.638 y 1.892 y constituyen un instrumento de primera mano para conocer las relaciones político-religiosas entre los países del Magreb y España.

El segundo bloque comprende el volúmen 25 de estos documentos catalogados por el mismo Archivo histórico y recogidos en la serie «Fondo di Vienna». Abarcan un período inferior a 20 años, concretamente desde 1738 hasta 1791, con idéntica temática al anterior. Si bien, en nuestro caso, apenas hay referencias a correspondencia entre las altas jerarquías eclesiasticas españolas y países norteafricanos como puedan ser Argelia o Túnez, debido ello, al cambio en la política hispano-magrebí.

Entre los innumerables documentos recogidos en este volúmen, destacaría aquéllos que hacen mención a la administración de los Hospitales de Túnez y Argelia, las instrucciones por parte del arzobispado español, para el buen funcionamiento de las misiones a cargo de distintas órdenes monacales, los nombramientos y cesiones de los altos cargos representativos-misionales y las expresiones de gratitud ante ciertos envíos monetarios destinados al ejercicio de la caridad entre los pobres en períodos navideños. Testimonios de la actividad misionera de España (así como de los países europeos que ejercían algún tipo de colonialismo o dominio sobre estados norteafricanos) durante el período subsiguiente a la expulsión de los moriscos.

Con un planteamiento totalmente distinto se presentan los dos volúmenes que componen los «*Studi arabo-islamici i onore di Roberto Rubinacci nel suo settantesimo compleanno*», publicados por el Instituto Universitario Orientale de Nápoles en 1985 a cargo de Clelia Sarnelli Cerqua. Los autores de estos trabajos de investigación, profesores docentes de la «Scuola di Studi Islamici», han participado en el homenaje al arabista-islamólogo Roberto Rubinacci, artífice de la nueva configuración del «Instituto Universitario Orientale» de Nápoles.

Comprende la obra 50 trabajos de investigación que versan sobre aspectos históricos, políticos, religiosos, jurídicos, filosóficos, sociales y literarios; todos ellos presentados por Clelia Sarnelli y con una dedicación a cargo del profesor Francesco Gabrieli al Profesor homenajeado.

El elevado grado científico de esta obra no permite destacar aspectos o estudios determinados, puesto que iría en detrimento de aquéllos no mencionados. Hay que dejar constancia de la variedad de los temas cuestionados, de la riqueza del material que se menciona como Fuentes consultadas y como no, de la personalidad investigadora de los estudiosos que han colaborado en su publicación.

Ateniéndome a los objetivos de la revista «*Sharq Al-Andalus*» menciona-

ré dos de los artículos recogidos en el segundo volúmen de la obra presentada. El primero de ellos esta firmado por María Teresa Mascari quien efectúa un estudio titulado «Brevi note sulla poesía di Ibn ᶜAmar al-Andalusi», el mismo nos presenta al escritor Ibn ᶜAmar, perteneciente a la España musulmana del siglo XI, poeta cuya vida literaria estuvo ligada a la corte de al-Mu ᶜtadid quien en 1053 lo nombra poeta oficial de la anterior. El segundo artículo es obra de Clelia Sarnelli la cual bajo el título «Al-Hagari a Rouen e a Parigi» recoge la traducción del *Kītab Nāṣir al-dīn*, capítulos IV y V, libro escrito por un autor hispano marroquí conteniendo la descripción de la llegada del mismo a Francia así como los sucesos que le acontecen.

MONTANER FRUTOS, Alberto, *El Recontamiento de Al-Miqdād y Al-Mayāsa*, Zaragoza, Institución «Fernando el Católico», 1988, 234 pp.

Se ofrece en este libro una edición y estudio de uno de los manuscritos pertenecientes al corpus de textos hallados en Almonacid de la Sierra en 1889, catalogado, con la signatura XIII por la Junta para la Ampliación de Estudios, bajo la dirección de Asín y Ribera en 1912.

El autor realiza un análisis del texto basado en presupuestos lingüísticos y literarios que son claramente definidos al comienzo de la exposición, presupuestos que, aunque conocidos, todavía no habían sido llevados de forma total al campo de la literatura aljamiado-morisca. Una vez planteados estos presupuestos, se pasa a analizar detalladamente la naturaleza del *Recontamiento*. Partiendo del hecho en sí del manuscrito aljamiado —estudiado en su morfología y en su lengua—, se procede en primer lugar a situar la leyenda argumentalmente y a colocarla de forma muy precisa entre los dos contextos literarios en los que se mueve: el árabe (como productor de esta literatura pseudo-maǧāzī) y el morisco (como receptor lógico y transmisor de ella).

A continuación pasa el autor a enfrentarse al texto como hecho narrativo, y a analizarlo como tal minuciosamente. Con los instrumentos que le proporcionan esos presupuestos citados, va desentrañando la materia narrativa del manuscrito aljamiado de forma perfecta; con la comprobación de los diferentes mecanismos que van actuando a lo largo del texto, su justificación y estudio (generalmente con comparaciones pertinentes dentro de un amplio abanico literario), va desarrollando un armónico análisis que, al tiempo que en los mencionados mecanismos indaga en los personajes de la obra para acabar ofreciéndolo todo en un estudio global.

Como última parte del análisis, Montaner Frutos recoge todo lo visto anteriormente y acomete el estudio pormenorizado de los diferentes motivos que han ido apareciendo a lo largo del relato y lo han provisto de coherencia textual. Estos motivos (las luchas, la dama guerrera, etc., con el de la boda como el tópico central) son puestos uno junto a otro para ir viendo su validez en sí mismos y su coherencia al ir engarzándose en este texto conformado al modo de un libro de caballerías.

Para finalizar, tras la versión anotada del texto aljamiado, el autor ha colocado un glosario imprescindible en esta serie de obras así como un repertorio de motivos folklóricos que habían ido siendo recogidos y catalogados a lo largo del estudio por el autor de acuerdo con los análisis de Propp y otros estudiosos.

Un texto, en suma, muy bien estudiado y encuadrado dentro de la época en que se produjo y en la que se propagó; no en vano, como señala el propio autor estableciendo dos diferentes epígrafes, tenemos un texto morisco y un texto islámico conformando el mismo *Racontamiento*.

LUIS F. BERNABÉ PONS

CERVERA FRAS, María José, *La plegaria musulmana en el «Compendio de Al-Ṭulayṭulī. Transcripción del manuscrito de Sabiñán (Zaragoza)*, Zaragoza, Institución «Fernando el Católico», 1987. 110 pp.

La edición y estudio de los textos escritos por mudéjares y moriscos que han resistido el paso del tiempo va viéndose cada vez más ampliada. A la labor sistemática iniciada por la «Colección de Literatura Española Aljamiado-Morisca», dirigida por el profesor Galmés de Fuentes, van añadiéndose textos que, desde otros puntos, completan sucesivamente nuestro campo de visión sobre el corpus de las manifestaciones escritas de la minoría hispanomusulmana.

Tal es el trabajo de M.ª José Cervera Fras en relación con el *Kitāb al-Muḫtaṣar* de al-Ṭulayṭulī, cuya copia aljamiada, objeto del estudio, se encontró en el pueblo zaragozano de Sabiñán en 1957, perteneciendo, pues, como tantos otros manuscritos, al entorno cultural de los mudéjares aragoneses.

Tras un preliminar sobre el musulmán toledano Abū al-Ḥasan ᶜAlī ibn ᶜIsà ibn ᶜUbayd aṭ-Ṭulayṭulī y una breve reseña sobre la escuela malikí en la que se inserta, la autora pasa a relacionar el texto de Sabiñán con los manuscritos IX, XIV y XXXI de la Junta para la Ampliación de Estudios, que contienen sucesivamente una copia del *Muḫtaṣar* y dos comentarios sobre esta obra hechos por Ibn al-Faḫḫār, lo que nos muestra la aceptación de este tipo de obras reguladoras de devoción y liturgia entre los mudéjares y los moriscos, tomados ambos como la continuidad de un mismo grupo —como bien dice la autora— diferenciado terminológicamente por el hecho de su conversión forzosa. Esta comparación nos muestra las diferencias existentes en la distribución de las materias a tratar, que en esencia son las mismas, entre los diferentes manuscritos, materias que se irán desarrollando de forma concisa y clara en el capítulo siguiente apoyadas por un buen aparato crítico; se observa aquí esa reglamentación de la vida y actos religiosos ordinarios que eran necesarios entre los hispanomusulmanes por ir perdiéndose la práctica del Is-

lam ante la presión de la religión dominante, lo que hará que al final de su estancia en tierras españolas comprobemos cómo sus creencias se han recortado de tal modo que han venido a quedar en un repertorio de actos estereotipados de los que muchas veces no se comprende la esencia.

Previamente a la edición del texto en sí, que se hace intentando respetar al máximo el texto manuscrito, se nos ofrece un análisis lingüístico que, a pesar de ser conciso, está compuesto de forma inteligente para mostrarnos los diferentes cruces e hibridismos lingüísticos que puede haber, y de hecho hay, en una obra de estas características, traducción aljamiada de un texto en árabe. Lo que se pierde en reflejo del castellano hablado en la época por los moriscos, se gana en riqueza de intercambios entre ambas lenguas, puesto que si bien «el traductor intenta ceñirse lo más posible al original...», muchas veces esa intención primera no podrá mantenerse, y es de ese difícil equilibrio entre ambas lenguas de donde podemos sacar importantes conclusiones para conocer el nivel lingüístico de los mudéjares y moriscos.

Tras la edición del texto, la autora nos ofrece una reproducción fotográfica del texto de Sabiñán, finalizando con una serie de glosarios de palabras romances y árabes, topónimos y antropónimos comentados, citas del Corán e invocaciones religiosas que ayudan a la comprensión del texto ofrecido anteriormente y que colaboran —junto con las notas ofrecidas al pie del *Muḫtašar*— para un estudio más completo e inteligente como es el que efectúa la autora.

LUIS F. BERNABÉ PONS

GREGORIO DEL OLMO LETE, *Semitistas catalanes del siglo XVIII*, Editorial AUSA (col. Orientalia Barcinonensia, vol. 5), 1988, 276 pp.

Este volumen, el 5.º de una colección que dirige el propio Dr. Gregorio del Olmo, Catedrático de Hebreo de la Universidad Central de Barcelona, es un catálogo y estudio de textos y autores catalanes del siglo XVIII y principios del XIX, que se dedicaron al estudio de diversas lenguas semíticas (hebreo, árabe, arameo, siríaco, maltés...) y cuyos libros permanecen manuscritos o impresos en bibliotecas de Cataluña.

Tras una erudita y muy útil introducción a los estudios semíticos en la Barcelona de los siglos XVIII-XIX, el autor estructura su libro en cinco partes:

I. *Autores y obras*: P.M. Anglet, P. Pons, M. Alsinet, J. Prats, F. Torres Amat y A. Puigblanch, con un estudio particular con el Círculo de Cervera (1717-1842) y dos grupos relacionados con Cataluña (el grupo valenciano de F. Pérez Bayer, F. Cañes Marí y F. Orchell Ferrer, y el de Reales Estudios de San Isidro, en Madrid), así como una larga lista de manuscritos, de origen diverso, que se encuentran también en bibliotecas barcelonesas.

II. *Filología Hebrea*: analiza algunas obras y sobre todo el nivel de conocimiento que suponen, en morfología, sintaxis, léxico y traducción (diccionarios).

III. *Filología aramea*: iguala estudio filológico, a partir de la gramática aramea de Anglés, de la de Pons, de la gramática y diccionario siríacos de Anglés, del diccionario y Evangelio «arameo» de este autor y de la comparación entre estas diversas obras.

IV. *Filología Arabe*: la gramática de Anglés (ortografía, fonología, morfología, valoración y fuentes), la *Retractatio* de la gramática y del diccionario de Cañes, el vocabulario español-árabe de Prats, un breve glosario español-maltés de autor anónimo con otro vocabulario y morfología de la lengua maltesa de autor desconocido y un excursus analizando la famosa gramática árabe de Pizzi, profesor de Madrid relacionado con muchos de los semitistas catalanes.

V. *Filología Semítica Comparada*: con el análisis de varios diccionarios comparados y de cuatro alfabetos plurilingües.

El estudio del Dr. del Olmo no es un mero catálogo de los fondos barceloneses más importantes: la Biblioteca Universitaria (donde se recogieron los fondos de las órdenes religiosas, cuando la exclaustración, a excepción de los de los jesuítas, que se encuentran en el Seminario Conciliar) y la Biblioteca de Catalunya. Es un verdadero estudio, hecho por un muy competente filólogo semitista, de cada texto y de todas las corrientes científicas en este campo, en el siglo XVIII hispánico. Ambientación cultural y análisis de fenómenos lingüisticos particulares se encuentran en este libro, en cada página y en sus riquísimas notas bibliográficas. Las ilustraciones de textos de época y los resúmenes y síntesis de capítulos mencionados hacen de esta obra un libro de consulta de primera mano que hace asequible todo ese material bibliográfico, en la medida de lo posible para el que no pueda tener acceso directo a las obras estudiadas.

En suma, un excelente trabajo universitario, modélico para otros fondos bibliográficos (uno piensa en Valencia, Cerbère, Murcia, Zaragoza...) para quien tenga la competencia lingüística de Gregorio del Olmo.

MÍKEL DE EPALZA

ŶUMA ᶜA ŠAYJA & MUHAMMAD AL-HĀDĪ AT-TRABĀLSĪ, *Dīwān ᶜAbd al-Karīm Al-Qaysī al-Andalusī*, Bayt al-Ḥikma. Cártago (Tunicia), 1988.

La primera noticia sobre Al-Qaysī de Baza fue suministrada por M. A. Makkī en las las Sesiones de Cultura Hispano-Musulmana en los años sesenta. El

profesor Makki había descubierto la existencia de este poeta granadino, que podía ser el «último poeta de al-Andalus», ya que compuso su *Dīwān* en los albores de la Guerra de Granada. Durante mucho tiempo se esperó la edición del manuscrito marroquí del *Dīwān*, pero el Dr. M. A. Makki estaba seguramente ocupado en otras de sus importantes ediciones, como la de Ibn Darrayˆ al-Qastalli o la del *Al-Muqtabas,* y finalmente pasó la antorcha al Dr. marroquí Ben Šarifa que publicó su estudio: *Al-Basṭī, ajīr šuᶜarā' al-Andalus,* Beirut, 1985, esclarecedor sobre la figura y obra de este poeta. Y finalmente, ahora, aparece la edición del manuscrito por obra de dos profesores tunecinos, Cheyhha y Trabulsi.

Ya es sabido que el siglo XV granadino, a pesar de ser el más cercano cronológicamente a nosotros, es tal vez la época de la que menos sabemos, y la existencia de todo un *Dīwān* es un hecho más que notable, no desde el punto de vista literario —a estas alturas granadinas de la poesía andalusí no se pueden esperar otra cosa que malos versos—, sino desde el punto de vista documental. Ya hemos probado el valor que un *dīwān* puede tener como fuente histórica —M. J. Rubiera Mata, *Ibn al-Ŷayyāb, el otro poeta de la Alhambra,* Madrid-Granada, 1981— y creemos que de las miriadas versificadas por Al-Qaysī de Baza se pueden sacar datos valiosos sobre el siglo ignoto de la historia de al-Andalus, desde sucesos bélicos a personajes y autores desconocidos, de obras que no nos han llegado a toda una mentalidad tal vez distinta a la del siglo XIV, domeñada por el tortuoso y genial cerebro de su cronista Ibn al-Jaṭīb. De todo ello se deduce que la tan esperada edición puede recibirse con albricias.

Por otro lado el texto ha sido muy cuidado y aunque tiene algunas pequeñas erratas —algún Baṣṭa por bi-Baṣṭa o alguna nisba toponímica sin identificar— el esfuerzo en la edición y el aparato crítico de los dos autores ha sido considerable y el resultado una obra científico de primera magnitud.

M. J. RUBIERA

ḤASAN AL-BANDĀRĪ, *Fann al-qiṣṣa l-qaṣīra ᶜinda Naŷīb Maḥfūz* (Maktabat al-anglo al-miṣrīya, El Cairo, 1988, 2.ª ed., 390 pp.)

Este libro es la Memoria de Licenciatura del autor, que la presentó en la Universidad de El Cairo en agosto de 1979. En 1984 fue objeto de una primera edición por Maktabat Umm al-Qurà, de Kuwait (1), pero, dada su escasa difusión —al menos fuera del país de origen—, esta segunda supone virtualmente una novedad y es de agradecer, ya que la obra contiene aportaciones interesantes.

(1) Véanse pp. 12-13 y 15.

Fann al-qiṣṣa l-qaṣīra ᶜinda Naŷīb Maḥfūẓ consta de dos apartados: un estudio literario y un apéndice documental que contiene la lista y los datos de edición de los cuentos de Naŷīb Maḥfūẓ aparecidos en la prensa periódica entre 1934 y 1973. El valor de éste es muy superior al de aquél.

El estudio está dividido en tres partes, que corresponden a otras tantas etapas que, según el autor, caracterizan la obra de Naŷīb Maḥfūẓ en el campo del relato breve. Esas etapas son:

1) *Marḥalat al bidāya,* que comprende los cuentos dados a la estampa entre 1934 y 1936.

2) *al-Marḥala l-wusṭà,* que incluye los que aparecieron entre 1937 y 1946.

3) *al-Marḥala l-ḥadīṯa,* los correspondientes al tiempo que media entre 1961 y 1973 (2).

La primera parte consta de dos capítulos; la segunda de tres y la tercera de cuatro, aunque los temas tratados en cada una son básicamente los mismos: la acción (planteamiento, desarrollo, objetivos), los personajes (y su relación con la acción), el estilo (formas de narración, diálogo, peculiaridades del léxico). La tercera parte incluye además un estudio (pp. 315-324) sobre la función del sueño en ciertos cuentos. Los aspectos del tema en que Ḥasan al-Bandārī se fija son dos: *al-ḥulm wa l-jalāṣ (sueño y liberación), que ejemplifica en «Zaᶜbalāwī», «Ḥanẓal wa-l-ᶜaskarī» (3) y «Kalima gayr mafhūma»; al-ḥulm al-taḥḏīrī* (sueños premonitorios), que ejemplifica en «Sā'iq al-qiṭār», «an-Nawm», «aẓ-Ẓalām», «Robba vecchia», «Finŷān šāy», y «Nāfiḍa ᶜalà d-dawr al-jāmis wa ṯ-ṯalāṯīn».

En cada una de las tres partes con esquema común dichas, Ḥasan al-Bandārī basa el análisis en uno, dos, a lo sumo tres cuentos, y lo hace extensivo a los demás, enumerados en el primer momento. La ambición tipificadora es constante y el autor idea toda una nomenclatura que el análisis no apoya, dado que, creyendo analizar, al-Bandārī se limita a contar la anécdota, comentándola a veces. Lo hace tanto al estudiar la acción, como al estudiar los personajes y las determinaciones de espacio y tiempo. Por otra parte, las citas que aduce de los cuentos son demasiado largas (y cada vez más largas, a medida que el libro avanza) para resultar significativas o apoyar sus aseveraciones (en realidad casi siempre puede encontrarse en ellas de todo). Por lo cual, se reducen a ayudas en estilo directo para la tarea de resumir la anécdota.

---

(2) Entre 1947 y 1961 Naŷīb Maḥfūẓ contribuyó a la narrativa breve con sólo un texto: «ᶜAlà l-plage» *(al-Qiṣṣa,* 21, 5-8-1950, pp. 4-6), divertimento experimental que redactó en colaboración de Ṣaliḥ Ŷawdat (autor del fragmento inicial) y 'Abd al-Ḥamīd Ŷūdat as-Saḥḥār (autor de la conclusión). Maḥfūẓ escribió el fragmento central, claro.

(3) Puede verse una versión española de estos cuentos en *Narraciones árabes del siglo XX* (Magisterio español, Madrid 1969) y en *Revista de Occidente,* 76, julio de 1969.

En definitiva, el esfuerzo propiamente analítico de *Fann al-qiṣṣa l-qaṣīra ᶜinda Naŷib Maḥfūẓ* está en el índice y en los resúmenes que inician capítulos y partes (véanse especialmente pp. 105, 171, 189 y 205, todos ellos momentos destacados).

De las tres líneas de fuerza señaladas y estudiadas por Ḥasan al-Bandārī es la referente al estilo la que observaciones más personales y de mayor interés le inspira, aunque su actitud caiga a veces en actitudes lingüísticamente pacatas (así al referirse al empleo de procedimientos clásicos, de frases hechas, de términos o expresiones *traducidas* del dialecto: véanse pp. 40-45, 90-94, 221-222 y 225-226).

La tipología de técnicas narrativas que hace en las pp. 198-221 es seria y atinada,pero de escaso valor representativo o generalizable; lo que el autor pone de relieve es, más un rango pertinente, un procedimiento singular que, a veces, aparece incluso en un solo cuento. (4).

El autor llama *final abierto* (an-nihāya l-maftūḥa) al de «Badlat al-asīr» (5), final cerrado donde los haya (el protagonista muere). Como bien se ve por las virtudes que Ḥasan al-Bandārī atribuye al final de ese cuento, a lo que en realidad se refiere es a que tiene la virtud de *implicar, interpelar* o *hacer participar* al lector, «que suple con sus emociones lo que las palabras del escritor no expresan» (p. 184).

El Apéndice que cierra *Fann al-qiṣṣa l-qaṣīra 'inda Naŷīb Maḥfūẓ* es valioso en su conjunto, aunque en especial en lo referente a los años que van de 1934 a 1946. La etapa que va del 1961 a 1973, cronológicamente más próxima, es también mejor conocida, ya que coincide con la plena consagración de Naŷīb Maḥfūẓ. Casi todos los cuentos que la forman son fácilmente asequibles, tanto en libro como en la publicación periódica donde se imprimieron por primera vez. No obstante, Ḥasan al-Bandārī descubre dos cuentos no recogidos hasta el presente en ninguna de las colecciones que Naŷīb Maḥfūẓ ha publicado hasta hoy. Se trata de «Niṣf ad-dīn» y de «al-Burŷ al-mā'il», aparecidos en *al-Ahrām* el 18 de enero y el 9 de agosto de 1963.

La lista de cuentos publicados por Naŷīb Maḥfūẓ entre 1934 y 1946 permite dar solución definitiva al problema de la fecha de edición de *Hams al-ŷunūn,* ya que muestra que, de los 28 relatos que ese libro incluye, sólo 4 habían aparecido antes de o en 1938, fecha que figura en la lista de obras de Naŷīb Maḥfūẓ y que hasta hoy se había aceptado como la de publicación de *Hams al-ŷunūn.*

---

(4) Los tipos de narración que señala son cuatro: *introspectiva* (taḥlīlī), *representativa* (tamṯīlī), en *primera persona* (at-tarŷama ḏ-ḏātiya) y *epistolar* (ar-risāla). Ésta tiene tres variantes: cartas de un solo remitente, cartas cruzadas, diario.

(5) Puede verse una versión española de este relato en *Cuentos ciertos e inciertos* (IHAC, Madrid 1988,

Quien primero llamó la atención sobre la incongruencia de la fecha de edición de *Hams al-ŷunūn* fue S. Somekh (6). El siguiente jalón lo puso el propio Naŷīb Maḥfūẓ al aceptar que la colección apareció «después de *Zuqāq al-Midaqq*», aun haciendo serias reservas: «fue porque as-Saḥḥār insistió en publicarla y yo le di una cantidad imponente de revistas, no recuerdo cuáles» (entiéndase: para que decidiera qué cuentos reeditar en el libro). «Pero cuando vio que no me hacía gracia» (entiéndase: que aquellos viejos cuentos reaparecieran en la actualidad) «me dijo: Pondremos la fecha en que se escribieron: 1938» (7). Como resulta habitual en Naŷīb Maḥfūẓ los datos ciertos van mezclados con otros que materialmente no lo son, aunque sí sean coincidentes con su idea actual de lo que fue el pasado y con la verdad cronológica íntima. El autor sabe —y no se equivoca— que los cuentos que incluye *Hams al-ŷunūn* pertenecen a su etapa formativa, de la que son resumen y decantado. Lo que pasa es que en el calendario esa etapa formativa no concluye —como la visión ejemplar quisiera— en 1938, sino en una fecha inadecuada, heterogénea y confusa, 1946, en plena etapa de edición de la pentalogía realista, cuando el talento de Naŷīb Maḥfūẓ había dado ya espléndidas muestras de madurez.

Más tarde, M. Brugman (8) aportó algunas precisiones al tema, pero más deductivas que documentales y, por tanto, más propias para cimetar definitivamente la duda que para solucionarla.

Esa solución la aporta el Apéndice de *Fann al-qiṣṣa l-qaṣīra ᶜinda Naŷīb Maḥfūẓ*. La lista de cuentos publicados por el escritor entre 1934 y 1946, consta de 72 títulos (9) (he podido comprobar la exactitud de los datos en el caso de 30). 47 de esos 72 cuentos no han sido incluidos hasta el presente en ninguna colección, en ciertos casos por considerarlas Naŷīb Maḥfūẓ obras rudimentarias; en otros por haberse incorporado su materia de base a alguna novela, sin añadirle nada el relato (10).

Sobre la base que proporciona Ḥasan al-Bandārī es posible determinar con toda precisión qué parte del contenido de *Hams al-ŷunūn* había visto la luz hasta 1938, qué parte apareció entre 1939 y la fecha de aparición del libro (1948), y qué parte era inédita.

---

(6) *The Changing Rythm* (E. J. Brill, Leiden 1973, p. 46, n. 2).

(7) *Nāŷīb Maḥfūẓ yataḏakkar*, entrevista realizada por Ŷamāl al-Gīṭānī (Dār al-masīrā, Beirut 1980, pp. 38-39). El escritor conocía la afirmación de Somekh; o el entrevistador se la hizo notar.

(8) *An Introduction to the History of Modern Arabic Literature in Egypt* (E. J. Brill, Leiden 1984, p. 297, n. 39).

(9) En la p. 5 n. 1, al-Bandārī da razones convincentes para no tomar en cuenta un título de 1932, «Fatra min aš-šabāb», exhumado por as-Sakkūt y Marsden.

(10) En la p. 38 del libro de entrevistas citado en n. 7, el autor afirma que, cuando hay reiteración, la novela siempre precede al cuento en el empleo de lo reiterado. Creo que —datos en la mano—, la afirmación no es exacta. A lo más hay simultaneidad; de otro modo, el cuento suele preceder a la novela. Al menos en la etapa de que hablo.

Detallo el resultado en forma de cuadro:

HASTA 1938	ENTRE 1939 Y 1948	INÉDITOS (o publicados en revistas no encontradas)
1. Jiyāna fī rasā'il *(ar-Riwaya,* 15-7-37)(11)	1. az-Zayf *(ar-Riwāya,* 15-1-1939)	*1. al-Ŷū^{c}*
2. al-Maraḍ al-Mutabādal (Id., 16-9-37)	2. Kayduhunna (Id., 15-1-39)	2. aṯ-Ṯaman
3. Nakṯ al-umūna (Id., 1-8-38)	3. Yaqẓat al-mūmiyā' (Id., 1-5-39)	3. Ḥayā muharriŷ (11)
4. Rawḍ al-faraŷ (Id., 15-12-38)	4. Hāḍā l-qarn (Id. 1-5-39)	4. Filfil (11)
	5. aš-Šarīda (11) (Id., 1-6-39)	
	6. Ḥayā li-l-gayr (Id. 1-7-39)	
	7. al-Waraqa l-muhlika (Id., 1-9-39)	
	8. aš-Šarr al-ma^{c}būd (Id., 15-10-39)	
	9. Ḥulm sā^{c}a	
	10. ^{c}Abaṯ aristuqrāṭī (Id., 1-12-40)	
	11. Maraḍ ṭabīb (Id., 17-3-41) (12)	
	12. al-Haḍayān (Id., 7-4-41)	
	13. Ṯaman as-sa^{c}āda (Id., 21-7-41)	
	14. Muftaraq aṭ-ṭuruq (Id., 11-8-41)	
	15. Badlat al-asīr (Id., 19-1-42) (11)	
	16. Min muḍakkirat šab (as-Sā^{c}a 12, 30-7-42) (13)	
	17. Naḥnu riŷāl (Id., 29-4-43)	
	18. Iṣlāḥ al-qubūr (Id., 26-8-43) (14)	
	19. Hams al-ŷunūn *(ar-Risāla,* 19-2-45)	
	20. Ṣawt min al-^{c}ālam al-ājar (Id., 30-4-45)	

(11) Puede verse una versión espanola de «Jiyāna fī rasā'il» y «aš-Šarīda» en *El difícil amor* (Col. Arrayán, Madrid 1969). De «Hayā muharrŷ» y «Badlat al-asīr» en *Cuentos ciertos e inciertos,* ed. cit. de «Filfil» en *Narraciones árabes del siglo XX,* ed. cit.

(12) Al publicarse en la revista se titulaba «Maraḍ ṭabīb qulūb».

(13) Al publicarse en la revista se titulaba «Akl al-^{c}ays yaŷibu».

(14) Volvió a publicarse en *ar-Risāla l-ŷadīda,* 54 (setiembre de 1958), pp. 24-26, con otro título: «Laka mā tašā'». Véase también mi Memoria de Licenciatura, *Conocimiento de Egipto a través de los relatos breves de Naŷīb Maḥfūẓ* (Universidad Complutense, 1969, texto mecanografiado, p. [illegible]).

La lectura de algunos de los cuentos de los años 1934 a 1946 no incluidos nunca en colección, revela que la razón para ello suele ser la reiteración de sus materiales en novelas de un modo que, por así decirlo, anula el cuento, lo hace innecesario e incluso nocivo. En este caso están «Ṯaman aḍḍaᶜf»,primer intento de dar forma narrativa a materiales que cristalizarían en Kamil, elprotagonista de *as-Sarāb* (15), y «Mahr al-waẓīfa», cuyo tema crítico y elementos anecdóticos son inseparables de *al-Qāhira l-ŷadīda* (16).

En el caso de «Kayduhunna», donde un marido espía a la esposa presumiblemente infiel (como Kāmil en la parte final de *as-Sarāb),* hay semajanza anecdótica, pero diferencia de tratamiento e intención (la clave de «Kayduhunna» es cómica y disolvente) y esa diferencia es la que ha determinado la pervivencia del cuento. Y, en muchos casos más, la semajanza entre cuentos y novelas se remite a la permanencia de temas, propósitos o intenciones. Los cuentos que, como «az-Zayf» «Hāḏā l-qarn» o «ᶜAbaṭ aristuqrāṭī», tratan con ironía crítica la falsedad dominante en la sociedad acomodada del país, han de recordar inevitablemente muchos momentos de *al-Qāhira l-ŷadīda* (redactada hacia 1939). Los que, como «Ḥayā li-l-gayr» o «Ḥulm sāᶜa» tratan del sacrificio han de recordar a *Jān al-Jalīlī* (redactada hacia 1942). Los que traten de celos, como «al-Haḏayān», han de recordar a *as-Sarāb* (redactada hacia 1944). Los que traten de la necesidad y la desigualdad, como «aṯ-Ṯaman», han de recordar a *Bidāya wa nihāya* (redactada hacia 1947) (17).

Pero me salgo del tema de esta reseña, que era destacar que *Fann al-qiṣṣa l-qaṣīra ᶜinda Naŷīb Maḥfūẓ* es una aportación documental decisiva para los estudios mahfucianos.

MARCELINO VILLEGAS

(15) Compárense las citas del cuento que Ḥasan al-Bandārī hace en las pp. 30, 33-34 de su obra y las pp. 9, 18-20, 20-26 y 60-66, entre otras, de la ed. de Dār al-qalam, Beirut 1977, 2.ª, de la novela.

(16) Véase *ar-Risāla,* 214 (9-8-37), pp. 1.312-1.315 y la novela pp. 82-86 y 90-102 de la ed. de Dār al-qalam, Beirut 1971.

(17) Tanto Fāṭima Zahrā' Muḥammad Sa'īd, *ar-Ramzīya fī adab Naŷīb Maḥfūẓ* (al-Mu'assasa l-ᶜarabīya li-d-dirāsāt wa-n-našr, Beirut 1981, p. 13) como Gālī Šukrī, *al-Muntamī. Dirāsa fī adab Naŷīb Maḥfūẓ* (Beirut-El Cairo 1987, 4.ª, p. 452) indican 1940-1941 como fecha de redacción de *Jān al-Jalīlī,* cosa que me parece improbable, dado que el desencadenante de la acción son los bombardeos alemanes contra El Cairo, a partir del verano de 1941. La fecha de redacción de *Bidāya wa nihāya* que dan (1942-43) también me parece temprana.

TEXTOS DOCUMENTALES TRADUCIDOS
del artículo de Abdel-Hakim EL GAFSI
pp. 193-194

«O illustre, même si votre présence est appelée à disparaître vos oeuvres bénéfiques sont là pour la rappeler a Tunis. Vous fûtes la première à édifier des medersas qui multiplièrent les gratitudes à leurs batisseurs y passèrent tant de générations qui vous prodiguèrent maintes bonnes paroles».

(HH Abdul Wahab, Chahirat at Tunusiyya at, Tunis, Manar, 1966, p 105).

«Nos ancêtres de Séville s'étaient attachés à la cause des almohades, et, quand l'émir Abou-Zékéria, fils d'Abd-el-ouhad le hafside, gouverna l'Ifrikia, un de nos aieux maternels, nommé Ibn-el- Mohteceb, lui fit cadeau d'une jeune esclave galicienne dont il fit sa concubine. Il eut d'elle plusieurs enfants et elle reçut, pour cette raison, le titre d'ommel khalaif». Ibn Khaldoun, Histoire des berbères et des dynasties musulmanes de l'Afrique septentrionale. Trad. De Slane, Alger, 1854, II, P. 379-380.

«...La mère d'Al Mustansir dénommée Atf avait ordonné la construction de la mosquée At Tawfiq et la médersa du même nom». (Ibn-ax-Xamma, Al-adilla, ed. Maamouri, Túnez, 1984, p. 63.).

شرق الأندلس

دراسات عربية

عدد 6، سنة 1989
قسم الدراسات العربية ، جامعة لقنت (اسبانيا)